

د. زکای نجیب محمود

ثقافتنا
ففي مواجهة
العصر

دار الشروق

إهداء ٢٠٠٨
المرحوم الأستاذ/ إبراهيم عبد الله إبراهيم
جمهورية مصر العربية

ثقافتنا في مواجهة العصر

الطبعة الرابعة
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

بيروت : من ٨٠٦١ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا : داشروق - تلحقن : SHOROK 20175 LE
القاهرة : ١٦ شارع جنود طي - هاتف : ٣٩٣٤٨١٢ - ٣٩٣٤٥٧٨ - برقيا : شروق - تلحقن : SHROK UN 9309

الدكتور زكي نجيب محمود

ثقافتنا في سواجرة العصر

دار الشروق

المحتويات

صفحة	
٧	كلمة تقديم - - - - -
٩	الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة - - - - -
٣٧	موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة - - - - -
٥٤	التوفيق بين ثقافتين - - - - -
٦٨	أزمة العقل في حياتنا - - - - -
٨١	الواقع وما وراء الواقع - - - - -
٩٤	لمسات من روح العصر - - - - -
١١٢	منطق جديد لفكر جديد - - - - -
١٢٧	دماغ عربي مشترك - - - - -
١٤٠	صراع الأجيال - - - - -
١٥٠	لحظة من الماضي - - - - -
١٥٦	رجل الفكر ومشكلات الحياة - - - - -
١٦٦	ضمير الكاتب ودستور المثقفين - - - - -
١٧٨	نموذجان من ثورة الفكر - - - - -
١٩٢	الحضارة وقضية التقدم والتخلف - - - - -
٢٠٨	حياتنا بين الأمس واليوم - - - - -
٢١٨	إنسانية العلم - - - - -

صفحة

٢٣٠	سارتر في حياتنا الثقافية
٢٤١	عندما يحلم العقلاء
٢٥٠	من برقي إلى برتراند
٢٦٩	تعادلية الحكيم
٢٧٩	شاهد على الصهيونية من يهود
٢٩٦	هذه الأفعى كيف تسالت

كلمة تقديم

في هذا الكتاب محاولة ثالثة أقدمها الى القارىء ، ساعيا بها - كما سمعيت بسابقتها - نحو صيغة ثقافية تلتقى فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذى نعيش فيه .

كنت المحاولة الأولى فى كتاب « تجديد الفكر العربى » . وكانت الثانية فى كتاب « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » .

وها هى ذى المحاولة الثالثة فى هذا الكتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر » فلئن تفرقت زوايا النظر فى فصول هذا الكتاب، إلا أنها تلتقى كلها عند هدف رئيسى واحد ، هو النظر فى ثقافة عصرنا من جهة ، ثم النظر فى ثقافتنا الموروثة من جهة أخرى ، بحثا عن وسيلة تلتقى بها الثقافتان عند أبناء الأمة العربية فى يومهم الجديد .

فما هى أهم العناصر فى ثقافة عصرنا ؟ عن هذا السؤال تجد محاولة الجواب فى « لمسات من روح العصر » وفى « منطق جديد لفكر جديد » وفى غيرهما من فصول الكتاب .

وكيف واجهنا تلك الثقافة المصرية حين وفدت إلينا فيما وفد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة ؟ أكان ذلك بالقبول ؟ أم بالرفض ؟ أم بالتعديل ؟ وجواب هذا تراه فى « الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة » بصفة خاصة ؛ ثم الى أى حد يجد العربى مشكلاته الفكرية منعكسة فى المذاهب

الفلسفية المعاصرة ؟ ألا يجوز أن تكون تلك المذاهب كلها منبثقة من أزمت عقلية حدثت هناك ولم تحدث هنا ، ومن ثم تعذر على الدارسين عندنا أن يردوا أوجه التساؤل التي حاولت تلك المذاهب الفلسفية أن ترد عليها ؟ عن هذه الأسئلة هنالك محاولات للجواب ، يجد القارئ بعضها في « موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة » كما سوف يجد نموذجا لاتجاهين رئيسيين في الفكر الفلسفي المعاصر ؟ متمثلين في « سارتر » و « رسل » وضعنا الى جانبهما موضوعا شبيه فلسفي تعرض له علم من أعلام الأدب والفكر عندنا ، هو توفيق الحكيم في كتابه « التعادلية » ليري القارئ أين تتفق مشكلاتنا الفكرية مع مشكلات الغربي ، وأين تختلف .

فاذا كان هنالك اختلافات رئيسية بين مشكلاتنا ومشكلاتهم ، وبين حلولنا وحلولهم ، فهل من سبيل الى التلاقى ؟ عن هذا السؤال يجيب الكاتب في « التوفيق بين ثقافتين » وفي غيره ؛ ثم اذا كان لايد عندنا من ثورة فكرية تغير بها بعض الوقفات ، كالتى عبرنا عنها في « أزمة العقل في حياتنا » وفي « الواقع وما وراء الواقع » وفي غيرها من فصول ، فكيف تكون الثورة ؟ لقد حرصنا نموذجين من ثورة الفكر جوابا عن هذا السؤال ، تلك وأمثالها هي أنواع الأسئلة التي تعرضت لها فصول الكتاب ، فاذا خرج القارئ من هذا الكتاب بمثل ما خرج به من الكتابين السابقين ، وهو أن يجد بين يديه موضوعا يتحداه ، وأن يشعر في مواضع كثيرة في معارضة الراى الذى لا يراه برأى آخر من عنده يراه ، كنت سعيدا بما حققته من إثارة القضية واستشارة الرغبة فى بحثها .

الا أن النية خالصة ، وعلى الله التوفيق .

د . زكى نجيب محمود

الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة

١

صميم الثقافة العربية - لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها - هو أنها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ ، بين سكونية الكائن الدائم ودينامية الكائن المتغير ، فالأول جوهر لا يتبدل ، والثاني عرض يظهر ويختفى ، على أنها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستو واحد ، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير الى عالم الخلود ، فمهما تكن طبيعة الواقع والأحداث ، مما يقع عليه البصر والسمع ، فليست هي الا علاقات تشير - لصاحب البصيرة النافذة - الى الكائن الروحاني الكامن وراءها ، الى مبدعها ومجريها ، وسواء نظرنا الى الانسان باعتباره عالما صغيرا ، او نظرنا الى الكون كله باعتباره انسانا كبيرا - وهي مقابلة يكثر ورودها في ثقافة العرب الأقدمين - فان مادة الجسم في كائنا الحالتين ، انما هي ستر يستر وراءه روحا يمتنع على الفناء .

تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الأمر وباطنه ، هي المنبت العميق الذي يوضح لنا ما يقسم رجال الثقافة عندنا في فترات التحول ، قسمين ، أطلق عليهما حيناً (في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته) أسماء القديم والجديد ؛ وحيناً آخر (في أيامنا هذه) أسماء الرجعية والتقدمية ، وذلك ان رجال الثقافة هؤلاء ، كلما عصفت بهم رياح الحوادث ، ونظروا حولهم فاذا هذا الهيكل الصوري رأسخ كالجبال العاتية التي لا تنال منها الرياح ، ظن منهم فريق أن النجاة هي في اعتصامهم بأركانها ، وظن فريق آخر ألا نجاة

الا في الخروج منه ليلوذوا بهيكل ثقافى آخر ، اقامته حضارة اخرى ، اثبت العصر نجاحها، ومهد لها سبيل السطوة والسيادة، فأنصار القديم أو الرجعيين هم - فى كلتا الفترتين - الذين يلوذون بالمبادئ نفسها وبالقواعد نفسها ، وبالصورة نفسها التى ميزت الثقافة العربية الكلاسيكية ، والتى قلنا عنها انها فى صميمها تفرقة بين عالم الأزل وعالم الزوال ، وأما أنصار الجديد أو التقدميون ، فهم الذين يودون لو بتروا الشجرة من جذورها ، فلا يعود الظاهر مردودا الى الباطن ، ولا الحاضر منسوباً الى الماضى ، ولا الأحداث محكومة بمبادئ سوى المبادئ التى نقررها نحن المعاصرين لها ، حتى لا نترك قيادة الأحياء للموتى .

ولم يكن ذلك البناء الهيكلى للثقافة العربية فى صميمها ، ليكون ذا معنى ، لولا أن جانب الثبات والدوام من بنائه ، بالقياس الى جانب التغير والزوال ، يشتمل على مجموعة « القيم » التى ينادى بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأفعال ، فليست معايير الانسان التى يحتكم اليها ، من صنعه - بناء على هذه النظرة الثقافية - بل هى مفروضة عليه ، وهى انما فرضت عليه لأنها بمنزلة «الحق» الموضوعى الذى لا قبل للانسان أن يغيره أو يحوره، فهل فى وسع الانسان أن يغير من طبيعة المثلث أو المربع ، فيجعل المثلث محوطاً بخمسة أضلاع اذا شاء ؟ كلا ، فهكذا المثلث بحكم تعريفه ، أن تحيط به ثلاثة أضلاع ، وكذلك قل فى العدل والصدق وغيرهما من معايير السلوك ، ثم نتوسع قليلاً فى هذه المعايير الثابتة ، فإذا هى المبادئ كلها والقواعد كلها ، التى تهدى الانسان فى نشاطه ، كأننا ما كان ذلك النشاط ، من عبادة المتعبد الى فروسية الفارس، ومن توقيعات الموسيقى والغناء ، الى زخرفات الفنان وتفعيلات الشاعر . . معايير هى التى فى مجموعها تصنع « الذوق » العربى على جميع مستوياته ، من « الذوق » الصوفى الى « ذوق » الناقد الأدبى ، وهى معايير أو حالتها - ألفتها - على تنوعها تلتقى فى نهاية الامر عند نقطة مشتركة ، وهى أن الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر أو على مسمع الأذن ،

تنتهى بك - أو تعقبتهما الى أصولها الأولى - الى فكرة مطلقة ثابتة ، لا يوصل اليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة الجارية ، بل هى فكرة « أولية » - باصطلاح الفلاسفة فى ذلك - يجدها الانسان مغروزة فى فطرته اذا هو استتبطن خطرته ، أو يستدلها من ظواهر الكون اذا هو نفذ خلال تلك الظواهر الى جوهرها الباطن .

ومن هنا كان بين الأسس العميقة فى بناء الثقافة العربية الصميمة أن تكون « للارادة » أولوية منطقية على « العقل » ، فالارادة « فعل » ، والفعل باطنه « قيمة » توجهه ، وما دامت مجموعة القيم قائمة أمامنا ، لم نصنعها ، بل نشخص اليها لنحدو حدودها ، فلم يبق « للعقل » أذن من مهمة يؤديها الا أن يرسم الطريق المؤدية الى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا ، ومعنى ذلك أن مجال « العقل » منحصر فى دنيا التنفيذ ، بحيث نأتمس به السبل المؤدية الى الغاية المطاوعة ، أما الغاية نفسها فلا شأن له بها ، لأنها تنتمى الى عالم القيم ، فليختلف الناس كيف شاءوا فى أى الطرق يسلكون ، لكن الغايات مرسومة لهم ، تسدد الخطى كأنها أنجم السماء تهدى السائرين فى تيه الفلاة .

وواضح أن أداة الانسان فى ادراكه للغايات التى « ينبغى » عليه بلوغها ، غير أدواته فى ادراك الخطوات التى تؤدى الى تلك الغايات ، فهذه الخطوات هى تخطيط « عقلى » تتسابع فيه المقدمات والنتائج ، وأما تلك الغايات فادراكها يكون « بالحدس » - وهذا مصطلح فلسفى - واذا شئت فقل عنه أنه ادراكه بالبصيرة ، أو بالقلب ، أو بالوجدان ، أو بالهام ، أو بما تختاره من لفظ يؤدى معنى الادراك الذى يتم بصورة مباشرة بين الذات العارفة والشيء الذى تعرفه ، واذن تكون الثقافة العربية

الأصيلة - بناء على هذا التحليل - قائمة على دعمتين : الإلهام والعقل ، بالأول ندرك ما « ينبغي » ، وبالثاني نحقق ما ينبغي .

٢

ويحكي لنا التاريخ حكاية مفصلة عن هذا الهيكل العام للثقافة العربية ، ماذا كان من أمره حين ألقى نفسه وجهها لوجه مع ثقافة « غربية » قديمة ، هي ثقافة اليونان ، فقد نقلت هذه الثقافة الى العربية في القرن التاسع بأمر من الدولة وبتدبيرها وبأموالها ، على نحو يكاد المرء يلمح فيه رائحة السياسة وأهدافها ، لكن ذلك ليس من شأننا في هذا المجال ، وحسبنا أن نعلم أن خاصة المثقفين عندئذ قد وجدوا أمامهم هذا الوافد الجديد ، الذي هو « الفلسفة » اليونانية خاصة ، وإذا قلنا « الفلسفة » فقد قلنا « منطق العقل » فكيف استجابوا له ؟

استجابوا له على طريقتين ، فريق حاول أن ينتفع به لأغراضه ، وفريق آخر وقف منه موقف الرفض الصريح ، فأما أول الفريقين فنراه في المعتزلة من المتكلمين وفي الفلاسفة ، فحاول فريق المعتزلة أن يستخدموا أداة المنطق العقلي في الوصول الى صيغة تدفع عن الدين كل شبهة ، وتصورون للفرد الانساني في الوقت نفسه حريته في الاختيار ومسئوليته عما يختار ، فركزوا أنظارهم على محورين ، هما وحدانية الله من جهة ، وحرية ارادة الانسان في دنيا الفعل من جهة أخرى ، فسلمت لهم بذلك أركان الهيكل الثقافي العتيد ، الذي يحرص على التمييز الواضح بين المطلق في ثباته ، والجزئي في تغيره ، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة وسيلة يتوسلون بها ، لا غاية يقفون عندها ، وأما الفريق الثاني - فريق الفلاسفة - فقد كانت طريقتهم أن يحاولوا التوفيق بين الوافد والمقيم ، بين الطارق والتليد ، بين

ما يؤدي اليه منطق العقل وما قد هبط به الوحي ، بين حكمة الفلسفة وشرعية الدين ، ليبينوا ان لا اختلاف على الحقائق وان تعددت المناهج ، وهكذا اتفق الفريقان : فريق المعتزلة من المتكلمين وفريق الفلاسفة ، على ان قبولهم للثقافة اليونانية المنقولة اليهما ، لا يؤدي الى تنازلهما عن أى شىء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة ، بل قد يزيدا رسوخا بما يضيفه اليها من براهين التوكيد والتأييد .

لكن تلك الوقفة المعتدلة المتسامحة اقتضت على جماعة من خاصة المثقفين ، ولا اظنها قد تسربت لتسرى في حياة الناس ، وأما الذى بدأ بجماعة من خاصة المثقفين كذلك ، ثم سرى في جمهور الناس جيلا بعد جيل ، فهو وقفة أخرى رفض بها أصحابها فلسفة اليونان المنقولة ، وراوها دخيلة على ثقافتهم وربما أفسدتها ، فعند هؤلاء الرافضين أن « علوم الأوائل » — هكذا أسموا ثقافة اليونان — لا تكاد تصالح لشيء في « علوم العرب » ، وعلوم العرب هذه لا تخرج عندهم عن عقيدة دينية وشرعية ولغة عربية ، فكيف يمكن لهذه الفروع الثلاثة أن تفيد من علوم قوامها « طبيعيات ورياضيات والهيئات » تدور في مجال آخر وبأسلوب آخر ؟ أن هذه العلوم الوافدة — في رأيهم — هي على أحسن الفروض « حكمة مشوبة بكفر » أو هي « حق مشوب بباطل » .

وحسبنا أن نذكر من هذا الفريق الرافض للفلسفة اليونانية، الامام الغزالي ، ليدرك القارىء كم كان لوقفته هذه من أثر ثم يقتصر على خاصة المثقفين ، بل اتسع مداه حتى أصبح مقوما هاما من مقومات الثقافة الشعبية — اذا صح هذا التعبير — فقد كتب الغزالي كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » ليبين — من وجهة نظره — كيف أن الفلسفة الارسطية بصفة خاصة منظوية

على كلام ينقض بعضه بعضا ، نعم . . ان الفزالي قد أمسك بزمام نفسه فلم تجرفه المبالغات ، بدليل انه اخذ يميز من جملة الثقافة اليونانية التي سلط عليها تقده ، جوانب يراها مفيدة ولا ضرر على العقيدة الدينية منها ، كالرياضيات ، والمنطق الخالص ، ومع ذلك فقد كان يخشى على الناس أن يقسروا للفلاسفة الأقدمين أشياء صحيحة كهذه ، فيتوهمون أن كل ما قاله الفلاسفة لا بد أن يكون صحيحا كذلك .

لا ، لم يكن النظر العقلي — عند الفزالي — هو وسيلة ادراك الحق ، والحق هو الله سبحانه ، وانما الوسيلة لذلك هي الحدس الصوفي ، فكان بقوله هذا بمثابة من واجهته ثقافة « العقل » الدخيلة ، فلاذ بما قد ألفه واستراح اليه ووجد فيه الدفء ، الا وهو القلب ونبضته ، والوحي وهدايته .

٣

ويخطيء من يظن أن قوائم الهيكل الثقافي الأصيل قد غيرها الزمن ، حتى وان تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر ، فاذا تحدثنا عن « الثقافة العربية الحديثة » فلا بد من التفرقة الواضحة بين « المنظار » من جهة ، و « الموضوع » الذي ننظر اليه من جهة أخرى ، فهناك موضوعات للنظر أثارتها مشكلات العصر لم يكن لنا بد من التعرض لها ، لأنها لمس حياتنا في الصميم ، ومن تفكيرنا فيها توالدت « الثقافة العربية الحديثة » لكننا نسأل هنا : بأي منظار نظلرنا ، وعن أي موقف فكري صدرنا ؟ وتلك هي « المواجهة » .

وانني لأزعم أن الموقف الفكري الذي صدرنا عنه في مواجهتنا للعصر ، هو نفسه الموقف الفكري الذي صدر عنه أسلاف لنا

عندما فوجئوا بثقافة جاءتهم من اليونان : ففريق أراد أن يجعل من الثقافة الجديدة أداة ينتفع بها في حل مشكلاته ، وفريق آخر رفضها رفضا ، وكان الرافضون هم الفئة التي استجابت لها عامة الناس طوال القرون التالية ، نعم ان هنالك فريقا ثالثا ثار على الهيكل نفسه ، وخرج منه بل خرج عليه ، وحاول العيش مع الغرباء ، بغية أن يتبعه الآخرون ، لكن سرعان ما تبين لهؤلاء والناس ، أنهم انما فرضوا على أنفسهم عزلة قد تفيدهم الى حين ولكنها لن تكون جزءا باقيا من « الثقافة العربية الحديثة » .

أريد أن أكون في هذا الموضع واضحا غاية الوضوح ، فلست أدافع ولا أهاجم ولكنني أصف ، فأقول أن الثقافة العربية الحديثة اذا واجهت العصر بمقولاتها ، لم تجد مقولاتها تلك معدة كل الاعداد لتلقى مادة العصر ، فانقسم رجال الثقافة عندنا لثلاثة مذاهب : مذهب وجد الصيد نافرا من القفص ، لكنه لم يزل به حتى طوعه بعض التطويع فاستكان له . واو الى حين ، وفي رحاب هذا المذهب تقع الكثرة الغالبة من اعلام الأدب والفكر في تاريخنا الحديث : محمد عبده ، والعقاد ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، فهؤلاء جميعا - على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم - لم يرفضوا العصر ، لكنهم حاولوا أن يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الأصيلة ، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح ، ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين . ومذهب آخر وجد الصيد نافرا من القفص فاستغنى عن الصيد ، واحتفظ بالقفص يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضرا بين يديه ، وفي هذا المذهب تقع جماعة لا حصر لعددتها ممن ملأوا أوعيتهم من كتب التراث ، وغضوا أنظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية ، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين . ومذهب ثالث وجد الصيد نافرا من القفص ،

فحطم القفص وجرى مع الصيد حيث جرى ، وهؤلاء قلة قليلة لا تجد بأسا في أن نمحو صفحاتنا محو ، لنملأها بثقافة العصر وجده كما هي معروفة في مصادرها ، بغير تحريف ولا تعديل . فمن ذلك ترى جماعتين من الجماعات الثلاث ، هما اللتان تصدتا للعصر ، أحدهما بتعديله ليلائم قالبنا الموروث ، والأخرى بغير تعديل فيه ، ملقية في اليم القالب الموروث ، وأما الجماعة الثالثة ، فقد لاذت بالهروب في حصونها ، فلا مواجهة بينهما وبين العصر ، ومن ثم قلنا أن نسقطها من حسابنا ، برغم كثرة عددها ، وبرغم أنها هي التي ظفرت بتأييد الجماهير .

وكذلك نستطيع أن نسقط من حسابنا - في موضوعنا هذا - تلك القلة القليلة التي ، وإن تكن قد شاركت العصر في مشكلاته الفكرية وقضاياها ، إلا أنها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من أصحاب الحضارة الغربية نفسها ، فكان هذه الجماعة المستغربة تنظر إلى الأمور بعين أوروبية أو أمريكية ، وكل ما لها من انتماء إلى الثقافة العربية الحديثة هو أنها تكتب ما تكتبه باللغة العربية ، ولعل أهم ما قامت به في صنعها ذاك ، هو أنها عرضت على الأمة العربية ثقافة الغرب ، لا عن طريق الترجمة المباشرة ، بل عن طريق تمثيلها لتلك الثقافة ثم عرضها بأسلوب حي فيه روحها وشخصيتها ، فائن كانت الفئة الكبيرة التي لاذت بالماضي بغير تعديل ، قد خرجت من ميدان المواجهة بالفرار ، فإن هذه الفئة الصغيرة التي دمجت نفسها في حاضر الغرب كما هو ، قد خرجت هي الأخرى من ميدان المواجهة بالدوبان في عالم غير عالمهم ، وتبقى بين أيدينا جماعة واحدة ، هي التي اضطلعت بالمواجهة الثقافية بكل ما في هذه الكامنة من أبعاد ، وأعنى تلك الجماعة التي تستقطب جمهور المثقفين ، والتي جعلت همها أن تسوق ثقافة العصر في مقولات الثقافة العربية كما عرفها التاريخ .

ولكن ما هي ثقافة العصر التي نواجهها أو لا نواجهها ؟
أحسب أننا في هذا الموضوع مطالبون بشيء من التحديد ، فأغلب
الظن أن تمر كلمة « العصر » على قارئها أو سامعها ، فيعدها
اسما كالأسماء التي نسمى بها الأشياء لنميز بعضها من بعض ،
وحقيقة الأمر غير ذلك ، لأن « العصر » ليس شيئا محددا يشار
إليه بقولنا هذا هو ، وإنما هو خضم من الأحداث والكائنات
تتشابك حيناً وتتفكك حيناً آخر ، وهي ما تنفك في حركة
دائمة تحذف منها وتضيف إليها ، فإذا تذكرنا أننا فوق ذلك كله
نتحدث عن فترة زمنية بلغت ثلاثة أرباع القرن ، أدركنا كم هو
جزاف أن نرسل القول الواحد ليشير إلى هذا المركب كله دفعة
واحدة .

فأقل درجات الحيلة والحذر ، تقتضيها ألا نطلق التعميم
الواحد ليشمل أهل هذا العصر جميعا ، وذلك لأن « العصر »
ليس واحدا بالنسبة للجميع ، فقد يعيش رجلان في محيط
واحد وفي لحظة واحدة ، فإذا كل منهما قد انصرف بانتباهه إلى
جانب غير الجانب الذي انصرف إليه زميله ، فينتج عن ذلك أن
يكون لكل منهما عصره ، برغم اشتراكهما في أرض واحدة تظلهما
لحظة بعينها ، والأمثلة من حولنا تعد ألوانا لأفراد من الناس
يعيشون معا في محيط زمني واحد ، ومع ذلك فقد اكتفى أحدهم
من ذلك المحيط بطعامه وثيابه ، وأما فكره فقد اختار أن يقيم
في فترة زمنية سلفت ، بينما استدبر غيره ذلك الذي سلف لا يكاد
يدري من أمره شيئا ، ليعيش بفكره مع ما تصدره مطابع اليوم
عن مشكلات اليوم ، أنقول عن هذين أنهما يعيشان في عصر فكري
واحد ؟ خذ مذاهب الفلاسفة - مثلا - تجد لكل مذهب عرقة
الناس داعيا ونصيرا في عصرنا هذا ، فما يزال بيننا دارسون

هم من أعظم الدارسين ، قصرُوا أنفسهم على الفلسفة الأفلاطونية ،
أو الأرسطية ، أو على مذاهب المتكلمين أو المتصوفة من المسلمين ،
انقول عنهم أنهم ليسوا من أبناء العصر دون أن نجاوز الحق ؟

وأن الأمر في ذلك لشبيه « بالبيئة » الطبيعية التي تحيط
بعدد من الناس ، فيظن للوهلة الأولى أن هؤلاء جميعاً يعيشون
في بيئة واحدة ، فإذا ما أمنت النظر قليلاً الفيت كلاً منهم قد
اتجه ينظره واهتمامه إلى جانب من البيئة غير ما اتجه إليه
جاره ، فقد يكون هذا الجار فلاحاً يتقن زراعة أرضه ، ثم
لا يهتم بعد ذلك شيء ، على حين أن صاحبنا الأول دارس للآثار ،
أو باحث عن البترول ، أو فنان جاء ليرسم لوحاته من وحي هذا
المكان ، فالمكان واحد ، لكنه بالنسبة للرجلين بيئتان مختلفتان .

ونعود إلى سؤالنا الأول : ما هي ثقافة العصر التي نواجهها
أو لا نواجهها ؟ إنها يقينا ليست كل فكرة جرى بها قلم في صحيفة
أو كتاب بل هي مختارات من تلك الحصيلة الكبرى ، وجدناها
ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصيرنا ، فوقفنا عندها قبولا
أو رفضاً أو تحليلاً ينتهى بتعديل وتبديل ، أن الحدث الواحد
قد يكون أضخم حدث بالنسبة لسوانا ، ولكننا حياله متفرجون ،
وهل في هذا العصر ما هو أضخم من إطلاق الصواريخ التي تغزو
الفضاء ؟ فاعلى أفعأ القاريء إذا ما زعمت له بأن هذه الضجة
الكبرى تكاد لا تكون جزءاً من ثقافة عصرنا نحن ، التي نواجهها
أو لا نواجهها ، لكن قارن ذلك بحدث آخر ، هو اقحام إسرائيل
على أرضنا ، وانظر بأي معنى وإلى أى مدى قد دخل هذا
الجانب من الاستعمار الذى هو من علامات العصر ، في دنيانا
الثقافية ، بحيث لم يعد منا واحد يستطيع أن يفض عنه النظر

فالعصر - إذن - من الوجهة الثقافية ، وبالنسبة إلى
الثقافة العربية الحديثة على وجه التحديد ، هو تلك الأفكار

والأحداث التي مست حياتنا فاثارت اهتمامنا عن اخلاص
لا تكلف فيه ، ولا جدال في أن أخطرها جميعا وأعمها شسولا
وأعمقها أثرا ، هو القفزة الهائلة التي قفزتها العلوم الطبيعية
في عصرنا ، بكل ما تبعها من نتائج ، كانت أحداها سسعار
المستعمرين ، وكانت الأخرى خشية منا على الدين أن تهتز
مكانته في نفوس المؤمنين ، فلو تقصينا ما كتبه الكاتبون حول
هذين المحورين : ما كتبوه دفعا للمستعمر ودفاعا عن الحرية ،
ثم ما كتبوه بيانا لقوة الدين أمام غزوات العلم الجبارة ، تارة
بالتدليل على أن الدين والعلم لا يتناقضان ، وتارة أخرى بالتقليل
من شأن العلم بالقياس الى الدين ، أقول أنا لو تقصينا ما كتبه
الكاتبون حول هذين المحورين ، لوجدناه قد ملأ رقعة فسيحة
من مجال تشاطنا الثقافي الحديث .

والتشابه - كما ترى - شديد بين وقفنا اليوم في مواجهة
العصر ومؤثراته ، وبين وقفة أسلافنا في مواجهة مثلها ، ففي
كلتا الحالتين كان الوافق « عقلا » لولا أن هذا العقل في الحالة
السابقة تمثل في الفلسفة اليونانية ، وهو في الحالة الحاضرة
متمثل في العلوم الطبيعية ، لكن جوهر المواجهة واحد في الحالتين :
في الماضي حاول أسلافنا أما أن يدلوا على أن التوافق تام بين
نتائج العقل وأملاء الوحي ، وأما أن يبينوا أن الثقافة العقلية
الذخيلة ليست بذات نفع ، أن لم تكن ضارة بإيمان المؤمنين ،
وكذلك في حالتنا الراهنة قد وقفنا الوقفة نفسها أمام العلوم
الغازية ، فأما - وهو الأغلب - جعلنا لها ميدانا وللدين ميدانا
آخر بحيث لا يتعارضان ، وأما استخفنا بمزاعم العلم ، إيمانا
منا بأن الروابط السببية التي يعتز بها العلم ، قد تنفصم بقدرة
القادرين من أصحاب الخوارق ومن اليهم .

ومهما يكن من أمر ، فذا لك عنصران من مقومات « العصر »
الذي واجهتها الثقافة العربية الحديثة : المطالبة بالخسرية

السياسية ، ثم بالحرية على إطلاقها في شتى الميادين ، والدفاع عن الدين ضد أى تشكك محتمل نتيجة لسيادة العلوم الطبيعية ونجاحها الذى خطف الأبصار ، يضاف الى هذين العاملين عوامل أخرى تتفرع عنها ، منها ما قد أدى اليه الاقتصاد الحديث القائم على العلم والصناعة من فجوة هائلة بين الفنى والفقير ، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم ، مما أنشأ موضوعا خطيرا تحدى رجال الفكر والأدب ، إلا وهو المساواة العادلة بين الناس كيف تتحقق ، وما صورة المجتمع التى تعمل على تحقيقها ، ومن تلك العوامل أيضا تلك المقارنات العجيبة التى كثرت وتنوعت ، فى محاولة الكشف عن طبيعة الانسان ما هى ؟ أهو العقل أم الوجدان ؟ أهو الشعور الواعى أم اللاشعور ؟ وكذلك من العوامل التى تحرك ثقافة العصر ، فواجهناها نحن بالقبول أو الرفض تحديد العلاقة بين الانسان والعالم الذى يعيش فيه ، ترى هل تفصل بينهما الفواصل بحيث يمكن القول بأن الذات الانسانية فى طرف والعالم فى طرف آخر ، أم أن الانسان ظاهرة طبيعية كأي ظاهرة أخرى ؟ .. تلك وأمثالها أسئلة ملأت ثقافة العصر ، ورددنا عليها بمواجهات تنوعت باختلاف المفكرين والأدباء .

على أن ذلك كله اجمال وسبيلنا الآن أن نفصله .

٥

يستهل الشهرستانى كتابه « الملل والنحل » (القرن الثانى عشر الميلادى) بفقرة يوضح فيها منهجه فى عرض المذاهب الفكرية التى ينوى عرضها فيقول : أن هنالك طريقتين فى الترتيب ، الأولى أن نتخذ من المسائل أصولا ، ثم نورد فى كل مسألة مختلف الطوائف والرجال الذين تحدثوا فيها فنقارن

بينهم ، والثانية أن نتخذ من الرجال والمؤلفين أصولا ، ثم نورد
مذاهبهم في مختلف المسائل ، ثم يقول انه اختار لنفسه الطريقة
الثانية .

وأراني أميل الى الجمع بين الطريقتين بحيث تكمل احدهما
الأخرى ، فلقد أسلفت القول - بناء على الطريقة الثانية - أن
رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثا في مواقفهم
من العصر وقضاياها : طائفة منها رفضت العصر ولاذت بالتراث
وحده ، كمن تطرفوا في وجوب الأخذ بمبادئ الشريعة في تنظيم
الحياة، وكمن تناولوا الفكر بمثل ما تناوله مصطفى صادق الرافعي،
وطائفة ثانية قبلت العصر بحذافيره ، فاذا تعارض مع أحوال
التراث العربى رفضوا التراث ، مثل فرح أنطون ، وسلامة
موسى ، وسعيد عقل ، وأما الطائفة الثالثة فهي التى صنعت
لنا ثقافتنا العصرية ، لأنها هى التى زودت نفسها بكل الزادين :
الثقافة العربية الأصيلة وثقافة عصرنا ، وأخرجت منها مزيجا
هو الذى نطلق عليه بحق « الثقافة العربية الحديثة » وفى مقدمة
هؤلاء : طه حسين ، والعقاد ، وتوفيق الحكيم ، وأمين الريحانى،
ومikhail نعيمه ، وسائر من سار على هذا النهج القويم .

وعلى أساس هذه الطائفة الثالثة وحدها ، نطبق أول
المنهجين اللذين ذكرهما الشهرستانى ، وهو المنهج الذى يتخذ
من « المسائل » أصولا له ، فما علينا الا أن نعرض لأهميات القضايا
التي جذبت انتباهنا وأثارت اهتمامنا من مشكلات العصر ، لنرى
كيف عالجها رجال الطائفة الثالثة هؤلاء ، فنعلم أنهم فى معالجتهم
لها ، كانوا عربا وكانوا معاصرين فى آن معا ، فقد كانوا عربا بما
حافظوا عليه فى أنفسهم من أسس هى نفسها الأسس التى قام
عليها البناء الثقافى العربى منذ قديم ، وكانوا معاصرين بمسادة
الموضوعات التى تناولوها .

وأولى القضايا هي قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة ، فمهما تكن لعصرنا هذا من خصائص تميزه ، فهو عصر العلم التقنى بلا نزاع ، وما كان أحد منا ليتردد فى قبول هذا العلم النظرى من حيث نتائجه ولا من حيث تطبيقاته ، وكيف له أن يتردد فى حقائق من شأنها أن تقاب وجه الحياة المادية نحو الأصح والأمتع والأيسر ، بل اننا على مدار الخمسين عاما الأخيرة ، استطعنا أن نحول التعليم فى مدارسنا وجامعاتنا من تعليم كان أقله علما وأكثره مواد انسانية ، الى تعليم أصبح أكثره علما وأقله تلك المواد الانسانية - كما يسمونها .

الى هنا ولا أشكال ، ولكن ذلك كله - عند النظر الفاحص - لا يعدو السطح الظاهر الى الباطن الخبيء ، ان اخذنا للعلم من حيث نتائجه وطرق تطبيقه فى أجهزة نستخدمها فى البيوت وفى المصانع ، لم يجاوز هذه القشرة العملية الظاهرة بحيث يتغلغل الى الداخل فيغير من وجهة النظر ، وذلك لاننا اخذنا الثمرة ولم تأخذ الشجرة بجذورها ، اخذنا النهاية ولم تأخذ المنهج الذى أدى اليها ، والنظرة التى تضمنتها ، فالعلم العصرى ينطوى على أسس ليست هى الأسس التى عرفناها فى بنائنا الثقافى العربى ، فكان لا بد لنا من أحد أمرين : اما أن نرفض البناء الجديد كله أسسا وجدرانا ، وبذلك نعزل أنفسنا عن العصر عزلا تاما ، واما أن نقبله أسسا وجدرانا كذلك ، وبذلك نخرج على نظرتنا ذات الطابع المتميز ، وكان هذان الموقفان هما بالفعل موقف الطائفتين الأولى والثانية على التتابع ، من الطوائف الثلاث التى ذكرناها ، لكن فاجأتنا الطائفة الثالثة - التى هى العمود الفقرى للثقافة العربية الحديثة - بموقف وسط ، فيه مرونة برغم ما فيه من مفارقة منطقية ، وذلك أن أصحابها قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها ، كأنما هم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى أقيمت عليها هذه الجدران ، ولا عليهم أن يقال لهم ان ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية

الشكلية ، ما داموا قد وجدوا في هذا الموقف ما يريح الأنفس
ويحل الاشكال .

وذلك أنك لا تستطيع أخذ العلم النظري الحديث ، دون
أن تظن الى أنه قد انبنى على تغيير في وجهة النظر ، تقل الانسان
من البحث عن « أسباب » الظواهر ، الى البحث عن « قوانينها » ؟
وقد كان البحث التقليدى عن الأسباب ثم عن أسباب الأسباب ،
وهلم جرا ، ينتهى بالفلاسفة دائما الى ما كانوا يسمونه « بالعلة
الأولى » أو السبب الأول ، وكانت هذه العلة الأولى فى تصورهم -
لا تكتفى بذاتها الا اذا كان من طبيعتها أن تحرك سواها لكنها
هى نفسها ساكنة وثابتة ، والقول بالعلة الأولى يتفق مع الايمان
الدينى بوجود الله ، وهو ايمان رأينا أنه يقع فى الصميم من
البناء الثقافى العربى على طول العصور ، فاذا جاءت النظرية
العلمية اليوم واستغنت عن الأسباب فى تسلسلها ، وقنعت
بالصيغ الرياضية التى تؤلف مجموعة القوانين العلمية ، فقد
انحصرت فى « الطبيعة » ذاتها ، كيف تتفاعل عناصرها ، وعلى
أى القوانين تسير ؟ وطرحت من حسابها سؤالا كان لهما
فيما مضى كل الخطر : ما الذى أحدث .. ؟ وإلى أى غاية .. ؟

ها هنا يقع الحرج للمثقف العربى الذى لا يجد بدا من
مسايرة العصر فى علمه وتقنياته وتطبيقاته ، وها هنا أيضا وجد
رجال الطائفة الثالثة التى أشرنا إليها ، الشجاعة والمهارة
معا ليعلموا حكمهم بأن « العام وحده لا يكفى » وعند هذه النقطة
يكنم أعماق جذر فى مواجهة الثقافة العربية الحديثة للعصر
قليل منا واحد لم يحس فى نفسه القلق الشديد اذا طولب ببت
الطرفين من مجال النظر : طرف القوة التى أحدثت ، وطرف
الغاية التى من أجلها أحدثت ؟ وفى يقينى أنه حتى أولئك الذين
أرادوا أن يكونوا علميين تجريبيين بكل ما تقتضيه وجهة النظر
الجديدة ، لم يستطيعوا مصالحة أنفسهم ، وبقي القلق فى

ضماثرهم يورقها ، اذن فهذه هي نظرتنا التي تريحننا ، وهي أن نضيف الى عالم الشهادة غيبا مستورا ، واذا كان عالم الشهادة بحاجة الى مشاهدة وتجربة لادراكه ، فالغيب ادراكه يبنى على ايمان .

ولك بعد ذلك أن تطالع ما كتبه أعلام الثقافة العربية الحديثة من هذه الزاوية ، التجرد صحائفهم مليئة بهذا التطالع الذي يجاوزون به المادة ، دون أن يتنكروا للعالم المؤسس على هذه المادة وطبيعتها ، ايماننا منهم بأن التعلق بما وراء المادة ، اضافة تنفع الانسان ولا تنقص من العلم شيئا ، ويكفيينا هنا مثالان أو ثلاثة نسوقها من هؤلاء الاعلام :

كان طه حسين عقلانيا خالصا ، على نهج العلم والعلماء ، حين أصدر كتابه عن « الأدب الجاهلي » سنة ١٩٢٦ ، حتى ظن الناس انه قد ذهب مع عقلانية العصر الى المدى الذي ينسيه روح الثقافة العربية ، حتى اذا ما أقبل على الناس عام ١٩٣٣ ، أصدر لهم طه حسين رائعته الأدبية « على هامش السيرة » وفي مقدمة هذا الكتاب ، يقول : « أنا أعلم أن قوما سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم محدثون ، يكبرون العقل ، ولا يثقون إلا به ، ولا يطمئنون إلا اليه ، وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها .. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة الى الغذاء والرضى من العقل » .

وأما توفيق الحكيم ، فتكاد كل مسرحية من مسرحياته تفصح عن هذه العقيدة ، وهي عقيدة طالما ساقها الكاتب صريحة لا تحتاج منك الى استدلال وبحث ، فهو يؤمن بأعمق الايمان بوجود قوة غيبية لا قبل للانسان بردها ، فان أوهمه عقله المحدود بأنه قادر على فرض ارادته ، حدثت الفاجعة ونزلت

المأساة ، فلا مندوحة للإنسان عن حصر معرفته العقلية في حدودها تاركاً لإيمانه ما وراء تلك الحدود ، وأنا لنرى الكاتب في « عصفور من الشرق » يخاطب الغرب الذي أخذه الغرور بعلمه ، فيقول : « ماذا صنع لنا العلم ، وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بعمالنا ، واضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع . . » ولكنه برغم هذه النبوة اليائسة من العلم وحضارته ، لا يريدنا أن نستغنى عنه ، فهو لا يفتأ يذكرنا مسرحية بعد مسرحية ، أن على العقل أن يرتاد الكون الى آخر مستطاعه ، ثم يسلم الزمام بعد ذلك لادراك الوجدان .

وتقرأ العقاد نثراً أو شعراً ، فترى العقيدة نفسها ، فالكون عنده روح نلمسها بيد من المادة ، أى أن الروح هي حقيقة الوجود ، والمادة وسيلتنا الى معرفتها ، وأن هذه الطبيعة بكل ما فيها هي السنة تنطق بالروح الكامنة وراءها ؟ ولذلك فليس العقل وليست الحواس (وهذه هي أدوات العلم) بمستطاعة وحدها أن تدلنا على الحق ، وإنما وسيلتنا الى ادراك الحق هي الوجدان .

٦

ومن الأفكار التي ميزت عصرنا ، واستجابت لها الثقافة العربية الحديثة بضروب شتى من المواجهة العنيفة التي بلغت حد الثورات الشعبية الجارفة ، فكرة « القومية » ، وهي فكرة تمتد جذورها الى أول يوم قامت فيه تجمعات بشرية ، لكنها اكتسبت في عصرنا أبعاداً جديدة ، جعلتها - مع التجوز - تعد من معالم العصر البارزة ، فمن أعجب المفارقات أن هذا العصر قد شهد من وسائل الاتصال ما لم يحلم به أى عصر مضى ، بحيث باتت أبعد مطارح الأرض رهناً بدفعة صغيرة من اصبع ،

فاذا أنت هناك ، ومع ذلك فقد فرقت بين شعوب هذا العصر فواصل لم يشهد لها عصر آخر ، فكانما خشي الناس - من أبناء هذا الوطن أو ذلك - أن تغمرهم موجة التقارب فاذا هم قد أضاعوا خصائصهم المميزة ، فطفقوا يشددون القبضة على كل علائم التمييز : اللغة والعادات والثياب والفنون الشعبية وغيرها وغيرها ، فزاد ذلك من ظهور الفوارق القومية شدة ، وكلما كان اللقاء بين الأمم على صعيد دولى أوسع ، كان الحرص على إبراز الخصائص القومية أشد وأقوى .

واقد تلازمت فكرة القومية في بلادنا بفكرة الحرية السياسية ، وكان ذلك أمرا طبيعيا ، لأننا وقد خرجنا من سلطان الأتراك لنقيم في قبضات المستعمر الغربى ، لم نجد حافزا يجمع قوانا في حركة المقاومة أفعل أثرا من الدعوة الى ضم صفوفنا تحت راية القومية ، واذن فنستطيع القول بأن صدامنا مع المستعمرين ، كان هو الذى ألهب شعورنا بقوميتنا ، لكنها لم تكن « قومية » بمعنى واحد على طول الطريق ، بل بدأت قوميات اقليمية ، وانتهت الى قومية عربية مشتركة ، وتخلل هذه وتلك نداءات الى قوميات طائفية ، كالفرعونية في مصر ، والفينيقية في لبنان .

والذى يهمنى في موضوعنا هذا ، هو ما أحدثته هذه الحركة القومية بشتى معانيها وأهدافها ، من صلات ثقافية بيننا وبين مصادر الثقافة العصرية ، وحسبنا في هذا المجال أن نذكر أن عشرات المؤلفين الذين كتبوا مئات البحوث والكتب في موضوع القومية ، يكادون جميعا أن يكونوا ممن استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية ، ويندر جدا أن تجد مؤلفا واحدا ذا خطر في هذا الميدان ممن اقتصرت ثقافتهم على تراثنا العربى وحده ، فماذا يعنى ذلك إلا أن تكون فكرة « القومية » من النقاط الهسامة التى حدثت عندها مواجهة ثقافية بيننا وبين عصرنا ؟ لقد كنا

في هذا الميدان كالمحارب الذي يستمد سلاحه من عدوه ليحاربه به ، اقرأ مثلاً هذه الفقرة المأخوذة من خطاب لمفكر عربي ألقاه في مؤتمر عربي : « أن الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق (حق القومية الواحدة) إلا إذا جمعت - على رأى علماء الألمان - وحدة اللغة ووحدة العنصر - وعلى رأى علماء الطاليان وحدة التاريخ ووحدة العادات ، - وعلى مذهب ساسة الفرنسيين - وحدة المظمع السياسى ، فإذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة ، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ، ووحدة عنصر ، ووحدة تاريخ ، ووحدة عادات ، ووحدة مظمع سياسى ، فحق العرب بعد هذا البيان ، أن يكون لهم على رأى كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة ، حق شعب ، حق أمة » ، فلنلاحظ هنا كيف يبنى المفكر العربى حق العرب فى أن يكونوا قومية واحدة ، على مذاهب الغرب ، ليكون مفهوماً لأبناء الغرب حين يتحدث اليهم بلغتهم .

وأنه لجدير بالذكر هنا أن نقول أنه اذا كانت القومية حلماً يتغنى به الشعراء أو أئمة السياسة ، فإن الفضل فى ذلك درجة ثقافته ، ولم تعد فكرة تقتصر على عليّة المثقفين ، أو حاملي يتغنى به الشعراء أو أئمة السياسة ، فإن الفضل فى ذلك هو لرجال الثقافة العربية الحديثة ، الذين كتبوا وكتبوا ، وشرحوا وشرحوا ، حتى بلغت الدعوة كل فرد من أبناء الأمة العربية من أقصاها الى أقصاها ، فلربما وجدت هذه الأمة مختلفة على قادة السياسة ، لكنك واجدها على اتفاق يكاد يكون تاماً على المثقفين ، فالشاعر الكبير ، والكاتب المرموق ، يتخطى حدود اقليمه ، ليصبح شاعر الجميع وكاتب الجميع بغير تمييز ولا تفرقة ، فلا نقول عن أحمد شوقي أنه من مصر ، ولا أمين الريحانى أنه من لبنان ، ولا معروف الرصافى أنه من العراق ، ثم لا نميز بالقومية الاقليمية طه حسين أو العقاد أو الزهاوى ، الا على سبيل استيفاء الملامح الفردية لكل منهم ، وأما من حيث الواحد منهم شاعر أو كاتب ، فهو عربى وكفى .

ولعل فرعين تفرعا من « القومية » بمعناها السياسي .
ان يكونا أجدرا باهتمامنا في موضوعنا ، وهما : اللغة العربية وهل
نأخذ بعامياتها المتنوعة أو بفصحائها المشتركة ؟ ثم اللغة العربية
وهل نكتبها بأحرف عربية أو نكتبها بأحرف لاتينية ؟ فهاتان
مشكلتان اشتجرا حولهما خلاف بين المثقفين ، حتى لنراهما
يكونان جانبا ملحوظا في تاريخنا الثقافي الحديث، نعم أن مشكلة
الكتابة بأحرف عربية أو لاتينية قد أوشكت على الزوال ، بعد
أن اشتد صراخها في ثلاثينات هذا القرن وأربعينياته ، لكن
مشكلة الفصحى والعامية ما زالت قائمة على أشدها، وربما كان
ذلك بسبب النهضة المسرحية ، التي استدعت منا تفكيرا جادا في
لغة الكتابة المسرحية ماذا تكون ، ثم تتسع المشكلة عند نفر قليل،
لتشمل الكتابة على إطلاقها .

لقد ارتبطت فكرة « القومية » بالاهتمام باللغة ارتباطا
عضويا ، لا يجعل احدهما بمعزل عن الأخرى ، مهما يكن موقف
الكاتب ، لكننا نستطيع المجازفة بشيء من التعميم المقبول ، اذا
قلنا انه كلما أحس الكاتب رغبة مغلصة في تدعيم للقومية
العربية ، أحس بالتالي ضرورة أن تحافظ اللغة الفصحى على
مقوماتها ، والعكس صحيح ، فكلما أراد الكاتب - عن قصد
مباشر أو غير مباشر - مناهضة القومية العربية لأى سبب من
الأسباب - طائفا كان السبب أو ثقافيا - أراد بالتالي أن يلتزم
وسيلة يتذرع بها الى التخلص من الفصحى وما يتبعها من أصول
وقواعد ومفردات ، ولقد رأينا جميع من تناولوا القومية العربية
بالبحث العلمى من كتابنا - ساطع الحصرى ، وأنطون زريق ،
وحازم نسيب ، وغيرهم كثيرون - يختلفون على العوامل المكونة
لتلك القومية ، أيها يتقدم أيها فى قوة الأثر ، لكنهم يتفقون على
أن اللغة لها المكانة الأولى فى بناء القومية العربية .

ومجرد الاهتمام باللغة - على أى وجه كان - هو اهتمام
بتجديد العلاقة بين حاضرنأ وماضينا ، لكننا نزيد الأمر تخصيصا

فنقول - مع ادوارد سابير في كتابه « اللغة » - أن اللغة من حيث هي أداة للثقافة ، تقع في مستويين فهناك المستوى الذي تكون فيه العلاقة بين اللغة والواقع الحسى علاقة مباشرة أو كالمباشرة ، فإذا تحدث المتحدث ، كان السامع يتابع حديثه وعينه على شئون الواقع ليطابق بين الرمز اللغوى من جهة وأوضاع العالم الفعلية من جهة أخرى ، لكن هنالك مستوى آخر للغة ، وذلك حين يصوغ المتكلم أو الكاتب عبارته ، فإذا بها تقع على أذن السامع وكأنها هابطة من مصدر مجهول ، وهنا تراثنا نصفى ، ونذكر الحق فيما نسمعه ، دون أن يدور في خلدنا أن يكون مصدر هذا الحق ما حولنا من شئون الحياة الجارية ، فكأنما أمثال هذه العبارات ليس لها صاحب يحتكرها ، أو كأن الوجود كله عندئذ هو الذى يتكلم العربية بهذه العبارات ، ليصور بها جوانب من الحقائق الألفية الأبدية .

ونعود الى الهيكل الصورى الذى اشرنا اليه فى اول هذا المقال ، زاعمين أنه بين قوائم الثقافة العربية الأصيلة ، فقد كان أهم ما ذكرناه عندئذ مقابلة بين « المطلق » و « عالم الحوادث » ، وما لم تكن وقفة المثقف العربى - مهما يكن ميدانه - وقفة تجمع بين هذين الطرفين ، لا من حيث يكون « المطلق » استخلاصا من عالم الحوادث الجزئية ، بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الأحداث ، فمثل ذلك المثقف يتر الصلة بينه وبين « الأصالة » بالمعنى الذى يرد « الأصالة » الى الأصول الأولى ، وعلى أساس ذلك الهيكل الصورى للثقافة العربية ، نقول أن اللغة العربية التى كومت تراثنا الأدبى ، هى لغة صادرة عن المستوى الثانى - المستوى الأعرق - الذى قلنا عنه أن العبارة الصادرة عنه تجيء وكأنها لغير متكلم فرد ، أو كأنها قيلت بلسان الكون كله ، ولعله لا يصعب على المتعقب أن يلاحظ أن الفرق الجوهرى بين أنصار « القديم » وأنصار

« الجديد » في حياتنا الثقافية الحديثة ، هو في طريقة استخدام اللغة : استخدامها بالطريقة المبهمة الموحية كما كان شأنها ، وبذلك نجعلها وكأنها هي صادرة عن « المطلق » من فوق رؤوس الحوادث ، أم نستخدمها بالطريقة الواضحة المباشرة التي نتبع بها حوادث الحياة الجارية ووقائع الطبيعة المحسوسة ؟ لو كانت الأولى كنا من أنصار « القديم » ولو كانت الثانية كنا من أنصار « الجديد » . وتترك صاحب الموهبة أن يلتمس لنفسه طريقا يجمع بينهما ، فيكون هو الكاتب الذي جمع التجديد الى الأصالة ، كما هي الحال مع طه حسين وغيره من أعلام الأدب العربي الحديث .



بدأ العالم العربي الحديث صلاته بحضارة عصره ، حين جاءته هذه الحضارة غازية غالبة متسلطة ، فما هي الا ان زالت عنه الدهشة ، حتى اخذ يحاول الخلاص ، لذلك كانت فكرة « الحرية » نقطة تماس بين المقهور والقاهر ، وكما هي الحال في سائر الميادين ، اخذنا المبادئ النظرية من الغرب الظاهر ، لنحارب بها ، والا فلو اعتمدنا على محصولنا الموروث وحده في المطالبة بالحرية والاحتجاج لها ، لما وجدنا ما يحقق الغاية .

بدأنا بفكرة الحرية السياسية ، كما نرى عند مصطفى كامل ، وأحمد لطفى السيد ، وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ، لكن سرعان ما تفرع معنى الحرية وتعددت أوجهه ، من حرية المرأة عند قاسم أمين ، الى حرية الأديب والشاعر في اختيار مادته وأسلوبه ، وفي هذا كان لكل فترة روادها ، فالعقاد وزميلاه عبد الرحمن شكرى وإبراهيم المازنى في الربع الأول من القرن ، وجماعة الرومانسيين التي أطلقت على نفسها جماعة أبولو في ثلاثينات القرن ، ثم دعوة الى أن يكون الأدب هادقا نحو عدالة

اجتماعية بين الناس ، وذلك بعد الحرب العالمية الثانية .
وما استهل عقد الخمسينات حتى توالى الثورات الشعبية ،
بأدلة بثورة مصر سنة ١٩٥٢ ، ثم فى العراق وسوريا والجزائر
واليمن والسودان وليبيا من اقطار الوطن العربى ، تعمل كلها على
توسيع معنى الحرية ليجاوز الحرية السياسية ويشمل الحرية
الاجتماعية كذلك .

ولسنا نذكر هذه اللمحة الخاطفة عن موضوع « الحرية »
والى اى مدى بعيد شغل وما زال يشغل الثقافة العربية بكل
ابهادها ، اقول اننا لا نذكر هذه اللمحة الخاطفة من موضوع
« الحرية » لتؤدى ما يؤدى تاريخ سياسى يكتب عن الوطن
العربى فى عصره الحديث ، بل نذكرها لنسأل على ضوئها : كيف
كانت مواجهة الثقافة العربية للعصر فى هذا الميدان ؟ .

فضلا عن مواجهة الصراع السياسى الذى أنتج لنا مقالات
سياسية ممتازة على ايدى كبار كتابنا ، مما لا أظن القارئ بحاجة
الى مزيد من معرفة به ، اود أن أسوق ضربا آخر من المواجهة
فى ميدان « الحرية » قد لا يرد ورودا سريعا على الخواطر ، وهو
مواجهة « الشمولية » فى السياسة وفى الصناعة ، بموقف يصون
للأفراد حياتهم حتى لا تنجرف فى التيار ، نعم ان هذه المقاومة
ملحوظة أيضا فى ثقافة الغرب المصرية نفسها ، بما قد نشأ
هناك من فلسفة وجودية تعطى للفرد حق الحياة المستقلة المستولة
بقرارات يتخذها فى المواقف التى تصادفه وتتطاب منه القرار
على طريق دون طريق ، وهى وجودية تبدأ بالفلسفة لتنتشر الى
كل ضروب الثقافة من أدب وفن ، حرصا منها على الا يتجانس
الأفراد بفعل المحاكاة وحدها ، كأنما هم آلات صبت فى قالب
واحد ، فلو تركنا عوامل العصر - سياسية كانت أم صناعية -
تفعل فيها بغير تدخل منا ، لانتجت الانسان ذا البعد الواحد -
على رأى هربرت ماركيز فى كتابه المعروف بهذا العنوان - وهذا

البعد لواحد هو ما يتجانس به الفرد مع سائر الأفراد ، لكن فطرة الانسان تدعوه في الحاح الى أن يتميز من سواه واذن فلا بد من اضافة عمق التمييز الى سطح التجانس ، ليبنى الانسان بسطحه وبعمقه متكامل التكوين ، يحقق الهدفين : التفرد بما يميزه والتجانس مع غيره بما لا يميزه .

ولقد سارعت الثقافة العربية المعاصرة الى التقاط خيوط المذهب الوجودى حتى قبل أن يصاب الناس في الوطن العربى بكل ما من شأنه أن يصيبهم لو اكتملت لهم حياة العصر من علم تقنى وصناعة ، ولا غرابة أن نجد أطرافا متناثرة من المذهب الوجودى على أقلام كتابنا وشعرائنا ، حتى لقد أصبح هذا المذهب جزءا مألوفاً من ثقافة العامة فضلاً عن الخاصة من المثقفين ، لكننا لو وقفنا عند هذا الحد - وعند هذا الحد يقف أكثرنا - نكون قد محونا أصالتنا ، اذ لا يكون ثمة فرق بين عربى وفرنسى وإيطالى في وجهة النظر ، ما داموا جميعاً يشتركون في صورة واحدة من مقاومة العصر في نزوعه نحو طمس الفردية من الأفراد .

والذى حدث هو أن رجالاً من الفئة الممتازة التى تصنع لنا الثقافة العربية الحديثة ، لكى تجمع بين الجديد والأصيل ، لجأت الى الاطار الثقافى العتيق ، واستعانته به في توكيد الفردية للأفراد ، فوجدته في ذلك - والحق يقال - خير معين ، لأنه اطار قائم أساساً على موضوعية القيم ، وأعنى أن طريق الانسان في حياته - من حيث معايير الصواب والخطأ - مرسوم له بمجموعة من المقاييس أعطيت له الهاماً ووحياً ، وهذه المقاييس الموحى بها لتهدى عالم الحوادث ، مشحونة بما يذكر الانسان الفرد أنه فرد مسئول عما يأخذ وعما يدع باختياره الحر ، وانظر الى رجال الأدب والفكر جميعاً ، واحداً واحداً ، فلا تكاد تجد منهم أحداً لم يلجأ الى تصوير البطولات العربية التقليدية ،

تصويرا يراد به تجسيد القيم الأصلية في تراثنا ، وهي قيم لا تدع مجالا لريبة مرتاب ، في أن حرية الفرد حق له وواجب عليه في آن معا ، فهو من ناحية حياته الخاصة مسئول عن اختياره يوم الحساب ، وهو من ناحية حياته الاجتماعية مسئول عن تقويم المعوج حيثما رآه : العقاد « بعقرياته » الكثيرة ، وطه حسين بمن أرخ لهم من الخلفاء الراشدين ، وكذلك هيكمل والحكيم وسائر افراد الزمرة الكريمة من حملة الأقلام ، التي لم يكفها القديم وحده ، ولم تندفع الى الجديد وحده ، بل صبت هذا في اطار من ذاك ، فكان لنا من المركب ثقافة عربية حديثة .

ومرة ثانية تلفت الانظار الى أن الثقافة العربية بموقفها هذا ، هي بمثابة من رفض العصر في ركن ركين من بنائه ، ففي المرة الأولى أشرنا الى ما تقتضيه علمية العصر من اكتفاء بظواهر الطبيعة وقوانينها ، فرفضت ثقافتنا مثل هذا الاكتفاء ، وأضافت باطنا الى الظاهر وغيبا الى الشهادة ، وما هي ذى مرة أخرى تجد العصر - وهو عصر النسبية بلا جدال - قد استدير كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التي كانت تأخذ بها العصور الماضية ، ومنها القيم - أخلاقية كانت أو جمالية أو كائنة ما كانت - فاذا كان المكان والزمان نسبيين تختلف عنهما الحقائق باختلاف موقع الرائي ، فما بالك بتقديرات الانسان عن الجيد والردىء والجميل والقبيح ؟ انها مسائل مرهونة كلها بما ينفع بل ذهب أصحاب التحليلات الفلسفية في عصرنا ، وهم الذين عنوا بنقد الكلام لتمييز ما يكون منه ذا معنى وما لا يكون ، الى أن العبارات الدالة على قيمة من القيم ، هي عبارات بغير « معنى » وذلك حين يقصد « بالمعنى » مقابل خارجي تشير اليه الجملة المعينة . . هذا هو العصر في وقفته ازاء « القيم » ، فتجىء ثقافتنا العربية المعاصرة (وقد غضضنا النظر عن ينحاز منا نحو الثقافة العصرية كما هي قائمة في مصادرها ، بغير تعديل) وترفض هذه الوقفة التي تحيل كل « قيمة » الى وجهة نظر ذاتية ، لا يؤيدها

ولا يدحضها ، أن تجيء عند الآخرين وجهات نظر توافقها أو تعارضها ، فالقيم - بناء على إطارنا الثقافي الأصيل - هي كسائر الحقائق الروحية ، أمور ليست من صنعنا ، إنما هي هناك ، نشخص إليها ببصائرنا كما نشخص بأبصارنا إلى الشمس والقمر ، وعلينا أن نهتدى بهديها ، كما يهتدى الملاح بالنجم القطبي الثابت ، وعلى المنحرف عن هديها تقع التبعة يوم يكون الحساب .

كذلك تقف ثقافتنا العربية الحديثة موقف الرفض الصريح من معظم ما يذهب إليه العصر بالنسبة إلى حقيقة الإنسان ، فأغلب الرأي الذي نراه منعكسا في العلوم وفي كثير من التيارات الفلسفية التي تسير العلوم (إذ هنالك تيارات فلسفية رافضة ، موقفها شبيه بموقفنا) هو أن الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، نبخثه بالمنهج نفسه الذي نبحث به سائر الظواهر ، لأنه إذا اختلف عنها فهو اختلاف في درجة التركيب والتعقيد ، لا في النوع ، وإذا كانت فكرة « التطور » ، في عصرنا هي الفكرة ذات السيادة في كل التفسيرات العلمية والفلسفية على السواء - على اختلافهم في تحديد الخصائص الرئيسية للتطور ، فإن النتيجة التي تلزم عن مبدأ التطور هذا ، هي أن نفسر الأعلى بالأدنى ، بمعنى أننا إذا أردنا إدراكا صحيحا لكائن من الكائنات أو لموقف من المواقف أو مرحلة من المراحل ، فعلينا أن نحللها إلى المكونات البسيطة التي دخلت في تركيبها ، وليس الإنسان بالشاذ في هذا التعميم ، فإذا أردنا دراسة الإنسان دراسة علمية دقيقة تغض النظر عن « قيمته » وتحتصر البحث في « حقيقته » الواقعة ، كان حتما علينا أن نرده إلى أصوله التي نشأ عنها ، وبالطبع قد كانت هذه الأصول في مرحلة من التطور ، أسبق من الفروع التي نشأت عنها ، فقد نرده إلى طبائع حيوانية ، بل قد نرده آخر الأمر إلى مجموعة من تفاعلات كيمائية إذا استطعنا .

وتأسيسا على هذه النظرة العصرية ، وجدنا مدارس علم النفس في دراستها للانسان قد تختلف في الأصول التي ترد اليها سلوكه ، لكنها تتفق في أن هذا هو منهج النظر ، فهذه مدرسة فرويد - مثلا - ترد السلوك الانساني الى أصول دفينه من اللاشعور ، أي أنها تفسر الطبقة العليا من كيان الانسان بالطبقة الدنيا ، وبهذا ينحل « العقل » الى جذور ضاربة في غرائز الحيوان ، وهذه هي مدرسة أخرى أقرب الى روح العلم الحديث من فرويد ، وأعني بها مدرسة « السلوكيين » ، الذين يحللون السلوك تحليلا يردده الى أفعال منعكسة ، ومرة أخرى نلاحظ أن الطبقة السلوكية العليا تفسر بالطبقة السلوكية الفطرية الدنيا .

هذا هو العصر .. ولكننا بحكم اطارنا الثقافي الاصيل ، نشعر بالقلق الشديد اذا نحن أنزلنا الانسان هذه المنزلة التي تسلكه مع الطبيعة في عقد واحد ، واذا نحن هبطنا « بالعقل » الى درجة تجعله وظيفة عضوية كسائر الوظائف التي تؤديها أعضاء البدن ، لأن هذه النظرة من شأنها أن تؤدي بنا الى انكار ما بعد الموت ، ومن ثم استمسكت ثقافتنا العربية بنظرتها التقليدية الاصلية التي تفرق بين بدن وروح ، لتكون هذه التفرقة مدخلا الى تفرقة أعم ولعلها أهم ، بين دنيا ودين ، بين حياة أولى وحياة آخرة .

هما اتجاهان متضادان تراهما في مختلف الثقافات ومختلف العصور : فاما أن يميل أصحاب النظر الفلسفي أو العلمي الى « تعقيل » الطبيعة ، واما أن يميلوا الى « تطبيع » العقل ، الأولون « روحانيون » والآخرين « ماديون » والفكرة السائدة في عصرنا هذا هي أميل الى تطبيع العقل ، أي الى جعل العقل ممكن التحليل بحيث يرتد الى ظواهر طبيعية صرف .. وهو ما ترفضه الثقافة العربية الحديثة من عصرنا .

ونسأل بعد الذي قدمناه : ما موقف الثقافة العربية الحديثة

في مواجهة العصر ؟ فنجيب : هو موقف الرفض للمبادئ والجذور ، ولا بأس عليه بعد ذلك أن يقبل بعض النتائج مبتورة عن مبادئها ، ويقبل بعض الثمار مستغنيا عن جذورها التي أنبتتها .

فقد وجدنا العصر متميزا بالعلم التقني ، وهو علم يقتضي وراء ذلك أن نحصر النظر فيما يخضع للتجربة من ظواهر الطبيعة ، لا نمد البصر الى ما كان قبل ذلك ولا الى ما سوف يكون بعد ذلك ، فلا الأسباب الأولى تهمنا في مجال العلم ولا الغايات تعيننا ، فقبلنا من العصر نتائجه العلمية النظرية ، وأجهزته وآلاته ، ورفضنا أن نحصر النظر في دنيا الظواهر الطبيعية لما يحصرها .

ووجدنا العصر متميزا بالنظرة النسبية التي ترفض المطلقات حتى في المجال العلمي الدقيق نفسه ، بله أن يرفضها فيما هو نسبي بطبيعته كالقيم ، فقبلنا النسبية في الفزياء وما إليها ، لكننا تشبثنا بالقيم المطلقة الموضوعية التي نزع منها حقائق أزلية لا سبيل الى الاختلاف عليها بين انسان وانسان .

ووجدنا العصر أميل أن يجعل الانسان ظاهرة كغيرها من ظواهر الطبيعة ، يخضع للبحث العلمي بالطريقة نفسها التي تخضع بها الفزياء أو علوم الحياة ، فرفضنا أن ننظر الى الانسان تلك النظرة التي تسوى بينه وبين سائر الكائنات .

موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة

من أفدح الكوارث التي يشقى بها المشتغلون «بالفلسفة» ،
إنها - في العصر الواحد - لا تستقر لنفسها على معنى واحد ، حتى
لقد ينظر الرائي فإذا هو أمام ضروب من النشاط العقلي تختلف
بعضها عن بعض ، ومع ذلك فكلها « فلسفة » على حد سواء ، ثم
جاء عصر الناس هذا ، فزادت الكارثة فداحة ، لأن ضروب ذلك
النشاط العقلي قد ازدادت تشعبا ، وأوشكنا أن نبلغ حدا يستحيل
معه الإجماع على رأى واحد فيما عسى أن يكون مجال البحث عندما
نسمى هذا البحث « فلسفة » والباحث « فيلسوفا » ، وذلك لأن
موضع الاختلاف فيما مضى كان ينحصر - عادة - في موضوع البحث
الفلسفى ماذا يكون ؟ وأما اليوم فقد اتسعت هوة الخلاف بحيث
تتناول منهج البحث أيضا كيف يكون ؟

كان العصر الواحد - فيما مضى - يكاد يتفق على هدف واحد ،
يضعه المفكرون أمامهم ليشتخصوا إليه جميعا بأبصارهم ، ثم يكون
التباين بعد ذلك فى الوسيلة التي يراها كل منهم محققة لذلك
الهدف ، بعبارة أخرى ربما كانت أوضح : كان لكل عصر مسأله
الرئيسية يطرحها أمام الناظرين ، فيكون الاختلاف بعد ذلك فى
« الحلول » المقترحة لتلك « المسألة » المتفق عليها من الجميع .

انظر معى نظرة عجلى الى مراحل التاريخ الفلسفى :

فعصر « ما قبل سقراط » اتفق على مسألة واحدة ، هى جوهر
الوجود الذى يكمن وراء المتغيرات ، أليس البادى أمام حواسنا
هو أن الموجودات يتحول بعضها الى بعض ، فما هو اليوم تراب قد
يتحول غدا ليصبح شجرة وثمره ؟ فما هو ذلك الجوهر الثابت

الأصيل الذى يلبس اليوم لبوسا فاذا هو قراب، ويلبس غدا لبوسا آخر فاذا هو شجرة أو ثمرة ؟ كان ذلك هو السؤال ، اتفق عليه الجميع ، ثم اختلفت اجاباتهم عنه .

وذهب ذلك العصر اليونانى الأول ، وتكه عصر كان سقراط فاتحته ، فاختلفى سؤال وظهر سؤال ، اتفق عليه العصر كله ، ثم اختلفت عنه الاجابات ، وكان السؤال هذه المرة هو هذا : ما حقيقة الانسان ، وعلى أى أساس ينبغي ان يقيم سلوكه فردا ومجتمعاً ؟ وهكذا دار البحث حول « الانسان » فى أخلاقه وسياسته وخيره وشره وسعادته وشقائه وفنائه وخلوده ، لكن الرأى اختلف عندما عرض رجال الفكر الفلسفى حلولهم للسؤال المطروح .

وذهب عصر قديم وجاء عصر وسيط - فى الغرب المسيحى وفى الشرق الاسلامى على السواء - فاتفق الفلاسفة هنا وهناك على الهدف ، واختلفوا على الوسيلة ، اذ اتفقوا جميعاً على ان يكون هدفهم تحليلاً لمفاهيم الدين بحيث يقام البرهان على أنه لا تناقض - عموماً - بين دين جاء وحياً وبين فلسفة أنتجها فلاسفة اليونان عقلاً ، غير أن وحدانية الهدف لم تمنع أن يكون لكل مفكر فكرته التى يعرضها للحل .

ثم دخلت أوروبا وحدها هذه المرة - تاريخها الحديث بنهضة أخرجتها من عصورها الوسطى ، فكان السؤال الرئيسى المطروح طوال قرون ثلاثة امتدت من عصر النهضة الأوروبية - فى القرن السادس عشر - الى عصرنا هذا الأخير الذى بذرت بذرتة فى القرن الماضى ، هو : كيف يعرف الانسان ما يعرفه عن الطبيعة الخارجية أو عن نفسه الباطنية أو عن الله ؟ ولذلك رأينا معظم الجهد منصرفاً الى تحليل « العقل » لنرى كيف يعمل ، فنفهم بذلك كيف حصل ما حصله من معرفة ، لكن الاتفاق على السؤال لم يكن معناه أن يتفق المجيبون على جواب .

ثم جاء عصرنا هذا ، فلم يكن كسوابقه متفقا - بشكل واضح ظاهر - على المسألة المطروحة ، مختلفا على حلولها ، بل تعددت فيه المسائل الرئيسية نفسها ، فانقسم المفكرون حيالها ، كل فريق منهم يؤثر لنفسه احداها دون الباقيات ، ولم يكن فى ذلك من بأس ، لأنه قد يعد علامة غنى لا علامة فقر ، وجئنا نحن - أعني رجال الفكر الفلسفى فى الأمة العربية - وأردنا أن ننقل عن الغرب فى هذا الميدان ما أستطعنا نقله ، فلم نقصر أمر التفرق على اختلاف فى زاوية النظر ، بل جاوزنا ذلك ، فتحول الميدان على أيدينا ميدانا للصراع الفكرى ، يتبادل فيه الأطراف ألوان السباب ، فضاع الحق فى غمرة النقع المثار ، فاذا تذكرنا ما لا بد أن يبقى مذكورا دائما ، وهو أنه لا المسائل المثارة مسائلنا نحن أثرتها منبعثة عن أزمات فى ضمائرنا عانىناها ، ولا الحلول المعروضة حلولنا نحن ، كددنا الذهن حتى انتهينا إليها ، وإنما المائدة بكل ما عليها أعدها طهاة غيرنا ، ولم يكن منا إلا أن استويناه على المائدة الممدودة لناكل ، كل من الطبق الذى يشتهيهِ . عرفنا كيف أن صراعنا الفكرى كان أجدر به سوانا ، لأن الأمر كله بالنسبة إلينا كالشعر المستعار وضعناه فوق رؤوسنا وضعا دون أن ينبت من جلودنا ويتغذى بدمائنا ، ها هنا يكون التفرق تمرقا هو إلى أن يكون علامة فقر أقرب منه إلى أن يكون علامة غنى .

ومع ذلك فقد كان فى وسع الفكر العربى أن يقف أمام اختلافات الفلسفة المعاصرة ، ليلتمس لنفسه مدخلا فيها ، يكون ذا صلة بحياتنا ، وفى هذا المقال محاولة فى هذا السبيل ، لكننا نريد أولا أن نرسم للقارئ حقيقة الموقف الفلسفى فى عصرنا بخطوط عريضة ، نعلم يشارك فى قبول المحاولة أو رفضها .

ان من الأفكار القديمة ما قد فقد قيمته فى الموضوع الذى قيل فيه أساسا ، لكنه ربما صلح وسيلة للتوضيح فى موضوعات أخرى ، من ذلك فكرة مشهورة لأرسطو عن « العال الأربع » التى ظن أنها السبيل إلى تعليل أى شئ نريد تعليله ، فافرض مثلا أننا نعلل

لتمثال مقام فى ميدان من مدينة ، فأولا - نسأل عن الفنان الذى نحته (وهذا هو ما أسماه أرسطو بالعلة الفاعلة) ، وثانيا- نسأل عن الغاية التى من أجلها صنع الفنان هذا التمثال ، فإذا عرفناها كانت هى ما أسماه أرسطو بالعلة « الفائية » ، وثالثا - نسأل عن المادة التى صيغ منها التمثال ، فتكون هى العلة « المادية » ورابعا - نسأل عن أسلوب صياغته ، فيشار لنا الى مقومات هذا الأسلوب فيكون ذلك هو «العلة الصورية» - بهذه الأسئلة الأربعة، واجاباتها الأربع ، يتم لك تغطية المجال من جميع جوانبه ، فيتم لك فهم ما أردت أن تفهمه .

هى فكرة أرسطية قديمة ، اذ لبثت هذه «العلل الأربع» على مر الزمن تتآكل وتتساقط واحدة بعد أخرى ، كلما وجد المشتغلون «بالعلم» انهم لم يعودوا بحاجة اليها فى تفسيراتهم العلمية للظواهر المختلفة ، حتى زالت كلها الآن ، ولم تعد فكرة «السببية» نفسها ذات شأن فى ميدان العلم ، اذ حلت محلها فكرة أخرى ، هى فكرة «القانون العلمى» الذى يصاغ فى دالة رياضية لا تميز بين سبب ومسبب ، بل تحدد المتغيرات الداخلة فى موضوع البحث وطرائق تجاوبها أو تفاعلها بعضها مع بعض . . . فكرة أرسطية قديمة اذن هى فكرة «العلل الأربع» ، لكننى سأستعين بها على توضيح الموقف الفلسفى فى عصرنا ، وانى لأراها تعين .

عصرنا يعج بنتائج العلم ، ويضرب ويموج بتغيرات الانظمة الاجتماعية جميعا ، ومهمة « الفلسفة » أن تفهمه ، فإذا صنع الفلاسفة فى هذا السبيل ؟ أريد أن أصورهم للقارىء وكأنما هم جماعة وقفت أمام الحضم الهائل الذى هو عصرنا بكل ما فيه ، وأخذت تسأل الأسئلة الأرسطية الأربعة ، لكنها سألت تلك الأسئلة من سائلين متفرقين ، أعنى أن الشخص الواحد لم يسأل الأسئلة الأربعة كلها، بل اكتفى لنفسه بسؤال واحد، وترك البقية للآخرين، فاكتفى كل منهم بدوره بسؤال واحد ، فكان أن سأل فريق :

ما الذى أدى الى الموقف الراهن كله؟ (كأنه يسأل عن العلة الفاعلة) وكان أشهر الاجابات فى ذلك جواب المادية الجدلية؟ وسأل فريق آخر سؤالاً آخر : ما الهدف من هذا أو ذلك مما نقول ونسمع ؟ (سؤال عن الغاية) وكان أشهر الاجابات جواب الفلسفة البرجماتية وسأل فريق ثالث سؤالاً ثالثاً : مم صنع هذا العلم كله وهذه المذاهب الفكرية كلها، بمعنى : على أى نحو نسجت اللحمة بالسدى ليتكون هذا القماش الفكرى الممدود أمامنا ؟ (سؤال عن الكيان ومادته) وكان أشهر الاجابات فى ذلك جواب الفلسفة التحليلية ويلحق به جواب الوضعية المنطقية ، وسأل فريق رابع سؤالاً رابعاً : اليس من حقنا أن نفترض بأن وراء هذا الفكر كله البادى فيما يقال ويكتب، «وعيا» ذا خصائص معينة ، لا بد من النظر اليه قبل أن ننظر الى ما نبع منه ؟ (سؤال عن العلة الصورية) وكان أشهر الاجابات هنا اجابة مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجيا) ويلحق به الفلسفة الوجودية .

ذلك مخطط تقريبي لجوانب الموقف ، أفلم يكن الانصاف يقتضى أن ننظر الى هذه الوقفات الأربع باعتبارها مكملة احداها لبقيتها، ما دامت كل منها تقنع بجانب واحد وتترك الثلاثة الجوانب الأخرى لسواها ؟ نعم ، ولكن يحلو دائماً لمن لا يرى الموقف فى مجمله أن يقول : ان هناك « صراعا » مذهبيا بين اتجاهات أربعة تغطى الميدان الفلسفى المعاصر ، وحقيقة الأمر عندنا هى الا صراع، بل تكامل ، والفهم الكامل يتطلب الاجابات الأربع جميعا . .

لكنى أرسل حديثى وكأنما القارىء على علم كاف بهذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة : المادة الجدلية، البرجماتية، الفلسفة التحليلية ، والظاهراتية ! وأحسبني مطالبا بشئ ولو يسير من الشرح ، ليتاح لنا جميعا بعد ذلك أن نشترك فى التفكير : ما موقف الفكر العربى من هذا كله ؟

أما المادية الجدلية ، فهي « مادية » بمعنى أن مرد الكائنات جميعا الى مادة ، على أن « المادة » هنا لا تعنى خصائص سكونية ثابتة لا يصيبها تغير ، اذ أن مادة الطبيعة دائبة التطور والتغير وفق قوانين « الجدل » (الديالكتيك) ، والمقصود « بالجدلية » هو أقرب شيء الى ما يحدث بين متحاورين يتعارضان ، أحدهما يقول الراى والآخر يقول نقيض ذلك الراى، حتى اذا ما تصادم النقيضان تولد عنهما راى ثالث هو الصحيح ، أو قل ان « الجدلية » هي عملية شبيهة بما يحدث اذا أنت « جدلت » أو ضفرت خيطين ليتكون منهما - آخر الأمر - ناتج يحتويهما معا ، فهكذا الحال فى الطبيعة وفى المجتمع ، يتصادم أثناء سيره التقيضان فيتولد وضع جديد ، وبذلك يتحقق التطور .

وانهم ليصوغون قوانين السير الجدلى هذا فى ثلاثة : اولها أن يعد التناقض مقوما أصيلا فى الطبيعة، لأنه كان يستحيل التغير الى جديد مالم يكن فى صلب القديم ما ينقضه ، وثانيها أن هذا النقض الذى ينسخ الحالة الأولى لينقلها الى حالة جديدة ، لا بد بدوره أن يجد هو الآخر ما ينقضه ليدوم السير على طريق التطور، وثالثا أنه كلما تراكمت التغيرات من جنس واحد ، وصلت حدا انقلب معه ذلك الكم المتراكم الى كيف جديد ، أى الى حالة من جنس آخر ، وهكذا يسير العالم : من وضع معين قائم الى نقيضه، ثم الى وضع ثالث يؤلف بين النقيضين ، وما أن يصبح هذا الوضع الجديد هو الأمر الواقع حتى ينسخه نقيضه فالى وضع يجمع النقيضين وهلم جرا .

وتطبيقا لهذا السير المثلث الخطوات ، على تاريخ الانسان ونظمه الاجتماعية ، تنشأ ما يسمونها «بالمادية التاريخية»، ومؤداها أنه لما كان البناء الاقتصادى للمجتمع هو أهم جوانبه ، ثم لما كان هذا البناء الاقتصادى قائما على ما ينشط به الناس نشاطا عمليا، نتج عن ذلك أن جوهر الانسان ليس هو أنه كائن يعقل الفكرة

النظرية (الحيوان الناطق كما كان يقال عنه) بل هو الكائن الذى « يعمل » العمل المنتج فى زراعة أو تجارة أو صناعة أو فيما شئت من ضروب النشاط فى دنيا الاقتصاد ؟ وبهذا المعيار يتحد الفكر بالعمل اتحادا يجعلها حقيقة واحدة ذات وجهين ، ومن ثم جاءت عبارة ماركس المشهورة « لقد حاول الفلاسفة تفسير العالم بطرق شتى ، مع ان المهم هو أن يغيروه » - ورجائى أن يحتفظ القارئ بهذه النتيجة التى جعلت لنا الفكر وعمليات التغير شيئا واحدا ، لأننا سوف نرى هذه النتيجة نفسها أو ما يقرب منها - فى المذاهب الفلسفية الأخرى ، مما يكاد يجعلها هى روح عصرنا وصميمه ، وقد يوحى لنا بالموقف الذى نريده للفكر العربى .

يعتقد أنصار المادة الجدلية أن فلسفتهم هى الفلسفة العلمية، لأنها هى التى تتناول واقع العالم تناولا علميا سليما ، ولعلمهم فى استخدامهم لكلمة « العلمية » انما يقصدون « المادية » ، فالمعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادى وبما هو واقع فى التجربة الحسية، فإذا كانت هنالك كائنات عضوية ، رددناها جميعا الى أصل لا عضوى، وإذا لحظنا فى أنفسنا حالات وعمليات وجدانية أو عقلية، أرجعناها كلها الى أساس فسيولوجى ، فحما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها ، فما لم تكن قابلة للرد الى ما هو واقع فى التجربة الحسية ، تجردت من علميتها وأصبحت لغوا - ومرة أخرى نرجو القارئ أن يحتفظ بهذه النتيجة التى تحتم أن تبني النظرة العلمية على تجربة وتطبيق ، لأنها نتيجة سنصادفها فى الأخرى فى مذاهب فلسفية غير المادية الجدلية ، مما قد يشير الى أنها علامة تميز المعرفة العلمية اليوم ، ومما قد يوحى بما نجعله أساسا ضروريا فى الموقف الذى نختاره للفكر العربى .

إذا حق لنا القول عن « المادية الجدلية » (ومعها المادية التاريخية) بأنها فلسفة للتاريخ ، بمعنى أنها تصوب النظر الى

الماضى لترى كيف سار حتى انتهى به السير الى الحالة الحاضرة
الراهنه ، حق لنا كذلك أن نقول عن فلسفة « البرجماتية » انها
فلسفة المستقبل ، بمعنى أنها تقيس الأمر الراهن الى ما يترتب
عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه بقبول أو برفض، ان المعنى
الحقيقى للفكرة - أى فكرة - هو مجموع التصرفات العملية التى
تؤديها بناء عليها ، فاذا كان لديك ما تزعم له انه « فكرة » ، ثم
بحثت فلم تجد عملا واحدا تؤديه بناء عليها ، فاعلم أنها ليست من
الفكر فى شيء، لقد كان « تشارلس بيرس Charlespeirce » أمام
البرجماتية فى العصر الحديث (وتبعه على التوالى ثلاثة آخرون :
وليم جيمس ، وشسلر ، وجونى ديوى ، فكانت أربعتهم عمدة
المذهب البرجماتى) ، وفى العبارة الآتية التى قالها « بيرس »
ما يبرز أهم خصائص هذا المذهب: « اذا كانت لديك فكرة، وأردت
تحديدا لمضمونها، فانظر : ماذا عسى أن يكون لها من نتائج تطبيقية
فى دنيا العمل ، ثم اجمع هذه النتائج العملية معا ، يكن لك قوام
فكرتك » ، وبعبارة أخرى ، ان قولك : « انى أعرف كذا » مساو
لقولك : « انى أستطيع أن أعمل كذا » وما ليس فى وسعك أن
« تعمل » به شيئا ، لا يكون لك به « علم » ، لأن علما بلا عمل
يؤديه ، كلام ينقض نفسه بنفسه .

ويتصل بالبرجماتية اتصالا وثيقا مذهب يقال له « مذهب
الاجرائية » فى فهم المعانى أو الافكار ، فالفكرة معناها هو مجموعة
الاجراءات التى نجريها فى تحقيقها ، وهو قول - كما ترى - مطابق
لما تقوله البرجماتية ، لولا أن « الاجرائية » لا تقصر الأمر على
الاجراءات المادية التى تتم فى سلوك منظور ، بل توسعه حتى تشمل
به الاجراءات التى تتم فى العقل ، كما يحدث فى تناولنا لمسألة
رياضية أو ما يشبهها .

ولنعد بالقارىء الى نتيجتين أوردناهما فيما سبق

ورجونا أن يحتفظ بهما في ذاكرته ، وهما : أن الفكر وعمليات التغيير وجهان لشيء واحد ، وأن التجربة على الواقع المحسوس هي أساس التفكير العلمي ، فنرى أن البرجماتية برغم اختلافها عن المادية الجدلية في « اتجاه » النظر ، إلا أنهما يشتركان في رفض « التأملات » العقيم ، التي لا تلد للناس « عملا » يؤدونه، ولا تنسل لهم « تغييرا » يبدلون به وجه الحياة إذا فسد .

ننتقل الآن إلى جماعة ثالثة من أبناء عصرنا ، هي جماعة « التحليل الفلسفي » و « التحليل المنطقي » (وبينهما اختلاف في المعنى- نغض عنه النظر) ، فلئن كانت المادية الجدلية تنظر إلى « سير التاريخ » وكيف انتهى إلى ما نحن فيه ، وكانت البرجماتية تنظر إلى ما يراد عمله وأجراؤه فيما هو آت من زمان ، فإن أصحاب التحليل يقفون حيث هم ليروا أولا ماذا تحت أقدامهم ! لنضرب مثلا موضحا حتى لا نشطح بالقارىء في سماء التجريد ، افرض أن فكرة عرضت لنا ، تقول : « حضارة هذا العصر مادية » فماذا نحن صانعون بقول كهذا ؟ أم هل يراد به أن يمضى مع نسيمات الهواء حيث تمضى ونحن قاعدون له نستمتع ؟ كلا ، إن الفكرة الجادة يراد بها أن تكون منطلقا لوثبة نشبها في هذا الاتجاه أو ذاك، وها هي ذى فكرة جادة كثيرا ما تعرض لنا على أقلام الكاتبيين ، فماذا نحن صانعون بها ؟ فلو كنت من أصحاب المادية الجدلية في النظر ، لشنيت عنقي إلى الوراء أنظر إلى خطوات التاريخ كيف كانت بحيث أنتجت لنا اليوم هذه « الحضارة المادية » ، ولو كنت من أتباع البرجماتية لأرسلت بصرى إلى أمام أبحث عن النتائج الفعلية التي تترتب على هذه الفكرة، فإن وجدتها كانت هي نفسها « معنى » الفكرة ، وإن لم أجدها كانت الفكرة يعوزها المعنى ، وها نحن أولاء مع جماعة ثالثة هي جماعة « التحليل »، فهؤلاء يؤثرون القيام بعملية « تشریح » لهذا الجسم اللفظي أولا ، لنرى ماذا يمكن أن يكون لهذه العبارة من معنى ، لا على أساس النتائج الفعلية المترتبة عليها كما قال البرجماتيون ، بل على أساس منطق اللغة

نفسه ، اذ كثيرا جدا ما نرصد الفاظا بعضها الى جوار بعض ، حتى يكتمل لنا بناء تقبله قواعد النحو ، لكن منطق العقل يرفضه ولكي يرفضه منطق العقل أو يقبله ، لابد بادىء ذى بدء من تحليله حتى نتبين عناصر بنائه وما بين تلك العناصر من روابط ، وعندئذ يتبدى اللغو الفارغ من الكلام ذى المعنى .

لكن الأمر فى هذا التحليل ليس العوبة لآعب يلهو ، فما تكاد تهم به حتى تتوالى عليك أعوص المسائل ، وأهمها أن ترد العبارة التى بين يديك الى صورة يمكن أن يكون بينها وبين «الواقع» شبه فى التركيب اذا كانت صادقة ، وان يمتنع هذا الشبه اذا كانت كاذبة ، فاذا تذكرنا أن حقائق الواقع هى دائما « أفراد » جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد ، بمعنى أنك لن تجد على أرض الواقع أو فى سمائه الا مفردات معينة محددة ، فهناك هذه الشجرة وهذا الرجل وذلك الطائر وتلك السحابة وهكذا ، أقول اننا اذا تذكرنا ذلك عرفنا أن تحويل الجملة المراد الحكم عليها بالمعنى أو بالخلو منه ، يجب أن يتجه نحو أن نستخرج منها قائمة طويلة من جمل لا تتحدث الواحدة منها الا عن « فرد » واحد، وعندئذ فقط يمكن المقابلة بين العبارة اللفظية من جهة ، ودنيا الواقع التجريبي من جهة أخرى ، ولنعد الى الجملة التى سقناها مثلا موضحا ، وهى : « حضارة هذا العصر مادية » وأبدأ بكلمة « حضارة » ، فما هى مجموعة المفردات التى تتكون منها حضارة هذا العصر ؟ اذا قلت مثلا : هى نتاج العلم ونتاج الفن و... و... ، كان علينا أن نعود الى كل واحد من هؤلاء ، فما نتاج العلم بالشيء الواحد الذى تمسكه دفعة واحدة بيديك ، وما نتاج الفن بالشيء الواحد الذى تنظر اليه نظرة واحدة فى لمحة بعينيك ، بل نتاج العلم هو ألوف القضايا ، ونتاج الفن كذلك ألوف التماثيل واللوحات والمعزوفات الموسيقية، وبعد هذا التحليل، نعود فنضع كل فرد واحد من تلك الألوف ، وألوف الألوف ، فى جملة واحدة ، لنقول عنه انه « مادي » ، وقد نتبين ساعتئذ أن معظم الجمل فى هذه الحالة ستكون بغير معنى ، اذ ما معنى أن نقول عن

قانون علمي معين انه مادي ؟ وما معنى أن أقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية انها مادية ؟ وقد نمضي على هذا النحو من التحليل حتى نستيقن من أن العبارة التي تلووها الأفواه في استخفاف وأعلى عبارة « حضارة هذا العصر مادية » انما هي صف من ألفاظ ينتهي بنا الى لا شيء ، أو قد ينتهي بنا الى معنى ، لكنه معنى ينتج لنا بعد غذاء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه .

ومدرسة التحليل هذه لا تجعل « العبارات » التي نقولها مجرد صور نعكس بها « أفكارا » في رؤوسنا ، بل يجعلونها هي هي الأفكار ، وبذلك نقلوا التقابل الذي كان الفلاسفة يجرونه بين « الفكر » و « الواقع » دون تحديد لطبيعة الفكر ، نقلوا هذا التقابل فجعلوه بين « العبارة اللغوية » و « الواقع » ، وبذلك لم يتركوا مجالاً لكائنات شبيهة تعرقل سيرنا نحو الوضوح .

والى لأرجو القارئ هنا أيضا أن يحتفظ بهذه النتيجة ، وهي أن الجملة « والجملة = فكرة » لا يكون لها معنى الا اذا وجدناها — بعد تحليلها الى عناصرها — على تقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبي ، وما لم نجده كذلك من الجمل « أي من الأفكار » كان لغوا بغير معنى ، والقارئ اذا احتفظ بهذه النتيجة ، ثم ضمها الى ما كان احتفظ به من « المادية الجدلية » ومن « البرجماتية » وجد نفسه أمام وجهة نظر مشتركة بين هذه الفلسفات المتباينة ، وهي ضرورة أن تكون العلاقة وثيقة بين الفكر والعمل .

أما « الظاهراتية » أو « علم الظواهر العقلية » أو « الفينومينولوجيا » فموقف رابع من الفلسفة المعاصرة يريد أصحابه تحليل الوعي الانساني في ادراكه للأشياء لعنا نقيم على حقيقته وحقيقة تلك الأشياء في آن معا ، نعم ، كانت هذه في مقدمة المحاولات التي بذلها الفلاسفة قبل « هوسرل » Husserl ، لكن هؤلاء الفلاسفة كانوا يفترضون دائما فروضا مسبقة على ضوءها يفهمون عملية الادراك من وجهة نظرهم ، فاذا كانوا من التجريبيين قالوا ان نقطة البدء

فى الادراك هى « المعطيات » الأولية ، فارضين من عندهم أن تلك المعطيات الأولية لا تكون الا انطباعات تقع من الأشياء على حواسنا ، وان كانوا مثاليين أو عقلانيين قالوا ان الأساس الأولى هو وجود أطر صورية عقلية فى فطرة الانسان - يسمونها «منقولات» - فتكون هذه الاطر بمثابة الشباك لتصييد من الدنيا التى حولنا مضمونات من هنا وهناك ، حتى اذا ما امتلأ اطار معين بمضمون معين ، كان لنا بذلك شىء من المعرفة العقلية بالعالم المحيط بنا ، فكان الجديد الذى دعا اليه « هوسرل » هو أن نواجه الأشياء بلا فروض مسبقة ، فتكون حقيقة الشىء الذى ندركه هى بالضبط كما ندركه ، حتى اذا ما سألنا سائل : أهى حقيقة حسية أم حقيقة عقلية ، أجبناه بأننا نرفض هذه التفرقة من أساسها ؟ فهذه الزهرة التى أراها وأعى صورتها لونا وشكلا ورائحة وكل شىء ، هى كما أراها وأعياها ولا تحليل لها عندى وراء ذلك ، فلا أنا بالذى يزعم أنها جاءتني معطيات حسية مبعثرة أول الأمر ثم قام ذهني بجمع المبعثرات فى زهرة ، ولا أنا بالذى يفترض أن عقلى كانت به أطر صورية مركوزة فى فطرته هى التى جذبت إليها مدركات الزهرة وصبتها فى قوالبها حتى تكاملت فى تصوورى زهرة ، وإنما الذى أقوله هو اننى أدركت الزهرة كما أدركتها ، واذن فهذه هى حقيقتها .

على أن الذى يهمنا نحن من هذه « الظاهراتية » (وهى التى عنها تفرعت بعض فروع الفلسفة الوجودية الحاضرة) هو أن الوعي الذى نعى به الأشياء ليس بمثابة كيان مستقل قائم بذاته مثل الذراع أو اللسان ، وإنما الوعي عبارة عن « انتباه » أو « التفات » ، ومن ذا الذى يتصور « الانتباه » كيانا له استقلاله وحدوده ؟ انه « اتجاه » أو إشارة ، انه كشعاع الضوء يسقط هنا أو هناك فيظهر بسقوطه شىء ما ، وأهم ما يميز الوعي هو ما أسماه هوسرل « بالقصدية » ، أى أنه دائما يقصد باتجاهه المعين الى مسقط ما يسقط عليه فنذكره ، وعلى هذا الأساس (وأرجو من القارئ حصر انتباهه هنا لأهميته فى موضوعنا) يكون من التناقض أن ندعى بأننا نعى فكرة ما دون أن يكون لهذه الفكرة

ما تشير اليه في دنيا الواقع ، ان عملية الادراك لا تتم الا بهاتين الشعبتين معا : لفظة من الوعي ، وشيء معين تقصد اليه تلك اللفظة ، أما أن يقال عن اللفظة انها لا تلتفت الى شيء فذلك ينفي عنها طبيعتها ، أو أن يقال اننا أدركنا ما أدركناه بلا التفات اليه فهو تناقض ممتنع الحدوث ، لقد كان مما أخذه هوسرل على ديكارت ، قول ديكارت : « أنا أفكر » ، كأنه جزيرة وحده معزولة عن العالم وعن الآخرين ، على حين أنه محال أن تحدث عملية تفكير الا اذا تعلقت بقصد معين يكون هو الشبهة الثانية التي يتم بها الموقف الادراكي ، فالأمر هنا كالمقص لا يكون مقصا باحدى شعبتيه دون زميلتها .

وبهذا الجانب من « الظاهراتية » نلتقي مع المذاهب الفلسفية الثلاثة التي أسلفناها ، في أنها جميعا تربط الفكر بالأشياء ، وألا تنتفي عن الفكر طبيعته .

لقد قيل عن الفلسفة المعاصرة انها تتميز - عموما - بأنها جعلت مدارها الرئيسى هو البحث عن « المعنى » وبعض ما يقصد اليه بهذا الوصف ، هو انها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ، ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشارا اليه ، تشير اليه الفكرة أو العبارة ، فيكون هذا المشار اليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة ، فاذا لم نجد للفكرة المعينة أو للعبارة المعينة مشارا اليه في دنيا الواقع - سواء كان ذلك وجودا بالفعل أو وجودا بالامكان - لم نتردد في أن نقول عن الفكرة المزعومة انها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة انها لغو بغير معنى ، ذلك هو موقف الفلسفة المعاصرة بأجمعها ، كائنا ما كان مذهبها ، مادية جدلية أو برجماتية ، أو تحليلية ، أو ظاهراتية ووجودية ، فماذا يكون موقف الفكر العربى من ذلك كله ؟

اننا لو قصدنا « بالفكر العربى » اشخاص الرجال الذين حملوه ، تدريسا في الجامعات أو تحريرا في الكتب والمجلات ، وجدنا أمرا عجبا ، لاننا واجدون هؤلاء الرجال قد اقتصموا فيما بينهم

تلك المذاهب الفلسفية الأربعة ، كل أخذ منها بما يتفق مع تكوينه العقلي ، فما من مذهب منها الا وقد كان له الاتباع المؤيدون العارضون الشارحون ، ثم أضيفت الى هؤلاء جميعا فئة خامسة انتشر أفرادها على مدارج المثقفين من أعلاها تخصصا الى أدناها علما ، وهي فئة جمعت قوما لا يكادون يعرفون عن عصرهم شيئا ، واكتفوا بزيادة كثير أو قليل يقطفونه من كتب الاقدمين ، وقد اقتضى دفاع هؤلاء عن أنفسهم - أحيانا عن قصد ووعى وأحيانا أخرى عن غير قصد ولا وعى - أن يوجهوا سهام النقد والشتم في كثير من الحالات - الى ما ليس يعرفون عنه شيئا ، أعنى أنهم يوجهونها الى انصر وفكره وأهله ؟ فلنتركهم في كهوفهم يظلمون .

والنظر الى المؤيدين لمذاهب عصرهم هذا ، على اختلافهم بعد ذلك في أى من تلك المذاهب يؤيدون ، وما هنا سنجد الأمر العجيب الذى أشرت اليه ، وهو أنه بينما المذاهب المعاصرة جميعا تتفق آخر الأمر في وجوب ارتباط الأفكار بالأشياء والأفعال ، فان واحدا منها فقط هو الذى يجعل هذا الارتباط الضرورى موضوعه الخاص ، وذلك هو مذهب التحليل المنطقي ، على حين يظل ذلك الارتباط مضمرا الى حد بعيد أو قريب في سائر المذاهب ، ومع ذلك ، فلما شاعت المصادفة النافعة أن يتصدى لمذهب التحليل المنطقي من أولاه اهتمامه وعنايته ، فعرضه محاضرا وكاتبا ، تآلب عليه الآخرون تآلبهم على عدو ظهر في الميدان ، يخشون أن تنقلب عصاه حية تبتلع سائر الحيات ، لماذا ؟ لأن المفكر العربى - شأنه شأن الانسان العربى على اطلاق - يخاف أن تجعلها له صريحة ، بأن الفكرة أو العبارة اما تحولت الى عمل واما كانت وهما ولفوا ، انه يخاف ذلك لأننا قوم نأكل لفظا ونشرب لفظا ونتسلى في اوقات فراغنا بلفظ ، وقد يعمل منا العاملون ، لكن اهتمامهم - مع ذلك - تكون في عالم لا يؤثر ولا يتأثر بعالم الالفاظ .

وهذا هو أول الاصلاح الفكرى في حياتنا : أن ندمج العالمين في واحد ، فيكون عالم « الكلام » هو جانب « التخطيط » لعالم

العمل والتطبيق ، انه لم يكن مصادفة أن أصبح « التخطيط » علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا ، لأن التخطيط تحليله هو أن « الفكر » خطة لعمل تؤديه أو هو لا يكون فكرا ، فعملية التخطيط التي شاعت انما هي انعكاس لفلسفة العصر كلها ، أو ان شئت فقل ان فلسفة العصر قد استقت ماءها من ميول العصر واتجاهاته .

فالمدخل الذى اقترح أن يكون بابنا الذى ندخل منه الى ساحة الفلسفة المعاصرة ، هو الوصول الى هذه الحقيقة الكبرى بشتى السبل ، حقيقة أن الفكر لا يستحق أن يكون فكرا بمعناه الصحيح ، الا اذا رسم الطريق المؤدى الى التغيير ، وهى حقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر كما أسلفت ، فلا ضير على المتفلسف منا أن يختار أيا ما شاء من تلك المذاهب ، ليدرسه لنا بكل تفصيلاته ، ولن يكون في اختلافنا فيما يختاره كل لنفسه « صراع » بقدر ما ينتج عنه التأييد والتركيز لما نحن في أشد الحاجة الى تأييده وتوكيده ، وهو - وأقولها مرة ثانية وثالثة وعاشرة بلا مال - أن « الفكر » ليس له في عصرنا معنى الا أن يكون أداة لتغيير ما نود تغييره مما يحيط بنا : من مواقف فى السياسة الى شئون فى الاقتصاد أو فى التعليم أو فى نقد الفنون أو فيما شئت أن تغيره .

لم تكن الدنيا على هذا الاهتمام كله بالجانب التطبيقى العملى من الفكرة فى أى عصر مضى ، لأن فكرتنا عن « العلم » نفسها قد تغيرت مع العصور : كان « العلم » عند اليونان الأقدمين هو أن تصنف الكائنات أنواعا وأجناسا ، ثم ترتب تصوراتك الذهنية عن تلك الأنواع والأجناس ترتيبا يصعد بها من الأخص الى الأعم على صورة هرمية ، وتستطيع أن تلم بالعلم كله - على هذا النحو - دون أن يكون فى يدك جهاز واحد ، ودون أن تحرك من كائنات العالم جناحا لبعوضة ، وجاء العصر الوسيط ، فكان « العلم » هو ما مهد الطريق الى السعادة فى الآخرة ، واذا شئت فاقرأ - مثلا - كتاب الفزالى « احياء علوم الدين » لترى كيف يكون العلم

في تصويره رسماً لكل خطوة يخطوها من أراد نعيم الآخرة ، أو اقرا له «ميزان العمل» ، وكانوا جميعاً على هذا المنوال نفسه في تصورهم « للعلم » ، ثم جاءت النهضة الأوروبية وما بعدها ، فنشأ العلم الطبيعي نشأة متكاملة بعد أن اجتاز مراحل التمهيد قبل ذلك ، لكنه كان أيضاً علماً نظرياً إلى حد كبير ، فقد ينشر نيوتن - مثلاً - نظريته عن الجاذبية ، فيعلمها دارسو العلم ، لكن شيئاً من أوضاع الحياة العملية لا يتغير ، وأما في مرحلتنا التاريخية هذه ، فقد تغير الموقف من أساسه ، وأصبح العلم ممزوجاً بالأجهزة التي تعين على إنتاجه ، مزجاً جعل النظر والعمل وجهين لكل خطوة نخطوها في مجاله ، ثم لا تكاد النتيجة العلمية الجديدة تظهر حتى تشبني عليها أدوات للحياة العملية نراها في كل ركن من أركان الدنيا ماثلة . . هذا هو « العلم » الذي فلسفناه في المذاهب الفكرية التي اختلفت منهجاً واتفقت في نتيجة عظمى ، هي أن الفكرة أداة للعمل ، وهي النتيجة التي تلزمنا - أعني الأمة العربية - أكثر مما تلزم سوانا ، للأسهال اللفظي الذي أصيبت به ثقافتنا ، دون أن يحدد اللفظ انجاز في دنيا العمل .

وقد يسألني سائل ممن يحبون القول ويكرهون العمل : أتريدنا على أن نقيّد كل لفظ نلفظه بعمل يتبعه ؟ وأجيب مسرعاً بالنفي ، فلك مجالات كثيرة تستطيع فيها أن تمرح بلفظ غير مسئول ، أما حيث تقف أمامنا مشكلات الحياة تتحدى مطالبة بالحلول ، فما هنا أن يزحزح اللفظ جبالها مهما زخرفته ببيان وبديع ، وضبطت له الوزن والقافية ، ها هنا لابد أن يرسم خطة للعمل الذي تؤديه حيال المشكلة القائمة - ذلك هو الدرس الذي نتعلمه من مذاهب الفلسفة المعاصرة جميعاً ، وذلك وحده هو جواز المرور الذي لا يمكنك الدخول في أجواء هذا العصر إلا به .

وهل في هذا الذي يتطلبه منا العصر شيء جديد كل الجدة على ما ورثناه عن تراثنا الفكري من مبادئ ؟ إن القرآن الكريم كلما

وجه الخطاب الى « الذين آمنوا » اُضاف الى ذلك قوله « وعملوا الصالحات » ، كأن الايمان لا يكون ايمانا كاملا الا اذا اقترن بالعمل الصالح ، وصلاحية العمل انما تكون بالنسبة الى الهدف المنشود والى نوع الموقف الذى نواجهه ، كالمفتاح لا يكون « صالحا » للباب الا اذا نفع فى فتحه واقفاله ، والسيارة لا تكون صالحة الا اذا دارت آلتها على النحو المطلوب للسير ، وكذلك السياسى لا يكون صالحا الا اذا رسم لقومه خطة للعمل الناجح ، والاقتصادى لا يكون صالحا الا اذا عرف الطريق الذى ينقلنا من التخلف ، وهكذا ، كل هؤلاء عاملون للصالحات التى وان بدأت بدنيا للناس ، فهى الطريق الى مرضاة الله ، فليست تعوزنا المبادئ النظرية فى ثقافتنا الموروثة ، ولكن ماذا تجدى المبادئ اذا لم تنسكب فى سلوك الناس « عادات » يحيون على أساسها ؟ بمثل هذه العادات ، ننشأ عليها فى ربط القول بصلاحيته فى دنيا العمل ، ننخرط فى تيار عصرنا ، وفى الوقت نفسه نلتزم ميراثا كريما ورننا .

التوفيق بين ثقافتين

١

لست أتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة هي محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا في طيها طرفين ، اذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفي الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها ، لمستقبل - في رحابة صدر - أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها .

وان نجنى من الحق شيئاً ، اذا نحن اكتفينا في هذا المجال بكلمات نحرك بها شفاها دون أن تكون صادرة منا عن اقتناع وإيمان ، اذ ما أيسر على المتكلم أن يدعى لنفسه الصفتين معا : صفة العروبة الأصيلة وصفة التحضر بحضارة العصر ، فاذا ما تناولنا حياته الفعلية بالتحليل الموضوعي الدقيق ، ألفيناه واحداً من ثلاثة : فأما هو قد خلا من الأسس الأصيلة في الثقافة العربية ، مكتفياً في حياته بعناصر متنافرة جمعها لنفسه من هنا وهناك من ظواهر الثقافة الغربية ، أو هو قد ملأ نفسه بثقافة عربية صرف ، حتى انسدت دونه أبواب العصر فلا يدرى من أمر هذا العصر شيئاً ، أو هو قد أخرج وقاضه خالياً من الثقافتين جميعاً ، أفلا هو الى أولئك ولا الى هؤلاء ، تلك صور ثلاث أراها تستنفذ الكثرة الكاثرة من أبناء الأمة العربية ، وأما الصورة الرابعة التي هي صورة العربي وقد جمع في كيانه وحدة عضوية متسقة متماسكة ، قوامها أصول رئيسية من التراث العربي ، وأصول رئيسية أخرى من مقومات عصرنا الحاضر، فإن تجدها متمثلة الا في نفر قليل ، تكاد تشير الى أفراد في أرجاء الوطن

العربي ، لأنهم بهذا الجمع الحقيقي بين الثقافتين في حياة واحدة ، قد برزوا عن غمار الناس بروزا لا يخطئه البصر .

٢

أن الموقف الحضاري للأمة العربية اليوم ، يتركز في سؤالين ، لو أحسنا الإجابة عنهما ، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض ، السؤال الأول هو : ما هي أهم العناصر التي نعالجها حين نتحدث عن « الشخصية العربية الأصيلة » ؟ وأما السؤال الثاني فهو : ما هي أهم العناصر التي تتألف منها بنية الثقافة العربية ؟ فبعد الإجابة عن هذين السؤالين ، تكون أمامنا صورتان ، وقد يسهل علينا بعد ذلك أن نلتمس السبيل إلى خلق المركب الواحد ، الذي يضم ما يمكن ضمه من أجزاء الصورتين ، دون أن تضيق من أيهما صفة جوهرية فينتفى بذلك وجودهما .

ولنبداً بسؤالنا الأول : من نحن على الأصالة ؟ ما هي مقوماتنا التي اذا تحققت في فرد أو في مجموع ، قلنا عنه أنه عربي أصيل من الناحية الثقافية ؟ لست أطمع في أن تجيء الإجابة شاملة لكل هذه المقومات ، بحيث لا يفلت منا شيء منها ، وحسبنا أن تقع على طائفة من المقومات الأساسية فنهتدي فيما نحن بسبيلها .

وأول ما يرد إلى خاطري من الخصائص المميزة للموقف العربية ، العقيدة الراسخة بمستويين من الوجود ، بحيث يستحيل علينا استحالة قاطعة ، أن نخلط بينهما في التصور : فهناك الذات الإلهية الخالقة ، ثم هنالك عالم الكائنات المخلوقة لتلك الذات ، وبين هذه الكائنات المخلوقة ، كائن أراد له خالقه أن يتميز ليحمل إلى الدنيا أمانة أو تمن على حملها ونشرها ، وذلك

هو الإنسان ، في هذا الإطار العام ، تتحدد وجهة النظر العربية الأصيلة ، وعن هذا الأصل الأول تتفرع فروع :

منها أن الإنسان كائن بخلقى ، بمعنى أنه مكلف بأن يحقق في سلوكه قيما أخلاقية محددة معينة ، أُمليت عليه ولم تكن من اختياره ، فليس من حقه أن ينسخ بعضها ، أو أن يضيف إليها ما يناقضها ، ولما كان هذا التكليف الأخلاقى لا يكتمل معناه إلا إذا كان الفرد الإنسانى مسئولاً عما يفعل ، فإن هذه المسئولية الأخلاقية بالنسبة لكل فرد على حدة ، تصبح أمراً لا مفر منه ، فلا يجوز أن يحملها فرد عن فرد آخر ، قد تجد في الثقافات الأخرى أنماطاً أخرى ، بل أن في عصرنا هذا نمطين آخرين لا يلتزمان مع الوقفة العربية التى ذكرناها ، أحدهما يقول أن القوانين الأخلاقية كغيرها من القوانين ، هى وليدة الحياة الواقعة ، فما قد ثبت على التاريخ أنه نافع لجماعته فأتونا خلقها ننظم به سلوكنا ، وما قد تبين على التاريخ أنه ضار ، حذفناه من قائمة الأفعال المقبولة ، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف ، وجب علينا أن ننظر الى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة ، بحيث نكون على استعداد لأن نغير منها ما لا بد من تغييره لئلا يقف عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن وحضارته .

ذلك أحد النمطين الآخرين ، وأما النمط الآخر فيقول أصحابه أن المسألة هنا ليست مرهونة بتقدم أو تأخر في طريق الحضارة ، ولكنها مسألة الإنسان وحرية المطلقة فى أن يتخذ لنفسه ما شاء من قرار ، بشرط أن يكون مسئولاً عن قراره ذلك ، فليس هنالك أحد فوقه أو الى جانبه يملى عليه ما يجب ومسا يجوز ، بل هو البساذى بقراره بدءاً غير مسبوق بمبدأ صاغه سواه .

وواضح أن الوقفة العربية الأصلية مختلفة عن كلا النمطين من حيث مبدأ والأساس ، حتى وإن اتفقت معهما في النتيجة ، فهي مختلفة عن النمط الأول الذي يجعل المعول في السلوك الانساني الصحيح على التجارب ، على حين أن الوقفة العربية تفترض أسبقية المبدأ الخلقى على التجارب ، فالصواب صواب والخطأ خطأ بغض النظر عن النجاح أو الفشل في تجارب الحياة العملية ، وليست حدود الصواب والخطأ من صنع الانسان ، ولكنها حدود شاءها الله للانسان .

والوقفة العربية مختلفة عن النمط الثانى كذلك ، الذى يجعل القرار الانسانى غير مسبوق بمعيار ، وذلك لأن وجهة النظر العربية - كما ذكرنا - تفترض أسبقية المعيار الذى يقاس به القرار فى صوابه أو خطئه ، وسؤالنا - فى حدود هذه النقطة الأولى - هو : هل يمكن التوفيق بين أن يكون الانسان عربيا يحمل هذه الواجهة من النظر ، وأن يكون فى الوقت نفسه معاصرا يتطور مع الزمن وتغيراته السريعة ؟ لست أدعى هاهنا بأن مشكلة التوفيق - فى هذا الجانب - بين الأصالة والمعاصرة هينة هينة ، ولكنها على كل حال مشكلة تستحق منا النظر الطويل والعميق ، لأننا لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا ، تعرضنا لخطر الجمود ، ولو سبغنا أحرارا مع تيار التغير ، تعرضنا لزوال الشخصية وانحلالها ؟ وغاية ما أستطيع قوله فى هذا الصدد ، هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثة ، فيها من السعة ما يمكننا من التصرف فى أطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا ، وإيكن الأمر فى هذا شبيها بالأمر فى تكوين ألفاظ اللغة من حروف الأبجدية ؟ فالحروف محدودة معلومة العدد ، ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نبني بها ألفاظا تعد بملايين الملايين إذا أردنا ، فلماذا لا نقول أن مبادئنا الخلقية الموروثة هى أسس يمكن أن نبني عليها ما لا حصر له من ضروب

العمل ؟ ان هذه القيم الموروثة ماثلة في أسماء الله الحسنی ، لأن هذه الأسماء - كما يقول الامام الغزالي - هي صفات تكون مطلقة بالنسبة لله تعالى ، وهي نفسها تكون نسبية محدودة بالنسبة للإنسان ، فاقرا هذه الأسماء تعلم ماذا يطلب منك أن تكون : يطلب منك - مثلا - أن تكون عليما ، بصيرا ، سميعا ، قادرا ، صبورا ، الى آخر هذه الصفات العليا ، فما الذي يمنع من مسابقة العصر بهذه الصفات ؟ ما الذي يمنع أن أكون عليما وبصيرا وسميعا بحقائق عصرى وما تتطلبه الحياة فيه ؟ وان أكون قادرا وحكيما وجسورا وقويا وخبيرا ، وكلها صفات من تلك الصفات المطلوبة منى بحكم عقيدتى ؟ كل الذى يطلب منى فى هذا المجال ، هو أن افهم من كل صفة جوانبها التى تكون اقرب الى العصر ، فأكون عليما بعلم العصر ، وقادرا بقدرة العصر ، وقويا بقوته ، وحكيما بحكمته ، وهلم جبرا .

٣

ومن مميزات الثقافة العربية كذلك ، تلك الرغبة الشديدة عند الإنسان فى أن يتسامى على دنيا الحوادث المتغيرة ، لياذا بما هو ثابت ودائم ، أن كل ما فى الأرض والسماء فان وزائل ، متغير أبدا متحول أبدا ، فقيم التمسك به وهو عاجز عن التماسك بذاته ، ليس ثمة مرفأ بئامن من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب من حال الى حال ، لنحتنى بمثل هذا المرفأ فنسلم ؟ نعم ، هنالك مثل هذا المرفأ الآمن ، فستطيع أن نلتمسه ، حتى ونحن لم نزل أحياء فى هذه الحياة الدنيا ، ألا وهو الدات الباطنية التى بها تكون هويتنا ، هو « الأنا » التى تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها ، ثم هنالك مثل هذا المرفأ الآمن بمعنى آخر ، وهو مرفأ الحياة الآخرة التى هي غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به فى هذه الحياة الدنيا .

هذا هو العربى فى نظـرته ، ينشـد الخلود عن طريق
الظواهر الزائلة ، يريد أن يقهر الزمن وأن يقهر الموت ، أما الزمن
المتقلب بأحداثه ، فهو يقهره بالخروج منه الى ما ليس زمنيا
بطبيعته ، فيلجأ الى ذاتا التى هى كائن لا زمنى ، كما يأمل فى
حياة آخرة لا تخضع هى الأخرى لعوامل الزمن ، ولو كانت
الحقيقة كل الحقيقة هى هذه المتغيرات المتبدلات الفانيات
الزائلات ، التى نراها فى الأشياء المحيطة بنا ، لكان الكون - من
وجهة نظر العربى - عبثا فى عبث .

وليست هذه النظرة هى ما يأخذ به عصرنا الحاضر ؟ فتكاد
المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها ، تجمع على تحليل كل شىء الى
ظواهره المتغيرة ، دون أن تزعم وجودا لآى كائن ثابت وراء تلك
الظواهر ، فهذه المنضدة أمامنا ليست إلا مجموعة ظواهرها
البادية لحواسنا من بصر وشم ، وكذلك قل فى كل شىء بما فى
ذلك الانسان نفسه ، فالكائن البشرى بدوره ليس إلا مجموعة
ظواهر يراها فيه الآخرون أو يحسبها هو فى باطنه ، دون أن
يكون وراء هذه الظواهر المتدفقة « ذات » ثابتة تدوم على
الزمن ، بل قل هذا نفسه فى الوجود كله جملة واحدة ، فما هذا
الكون إلا خضم من ظواهر ، ما تنفك متصلة بعضها ببعض
أو منفصلة ، دون أن يكون وراءها شىء .

مثل هذه النظرة الى العالم ، انما تجيء ملحقة بالنظرة
العلمية الصارمة التى هى من خصائص عصرنا ، فسؤالنا هذه
المرة هو هذا : كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأساير
عصرى ، وأن أظل مع ذلك تواقا الى غيب وراء الشهادة ،
يتحقق لى فيه الخلود والدوام ، لأظل محتفظا بهذه السمة العربية
فى نظرتى ؟ ومرة أخرى أقول : اننى لا أدعى أن مشكلة التوفيق
هنا هى من الهنات الهيئات ، بل هى كزميلتها السابقة مشكلة
تتطلب منا التفكير الطويل والعميق ، وانى لأرجح أن يكون الحل

في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان ، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر ، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ، ولكننا بدل أن نقول : أن هذه الحياة العلمية حسبنا في دنيانا ، يجب أن نقول : أن إلى جانب هذه الحياة العلمية ، حياة أخرى فيها الأمانى وفيها المثل العليا وفيها الرفأ والملاذ ، فإذا كنت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها ، لاستخرج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر ، ففي الساعات الوجدانية من حياتي أخلع عن نفسي عباءة العلم ، وأسام نفسي للتمنى والرجاء ، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين ، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل الموروث .

ولقد أحس الغرب نفسه بمثل هذه المشكلة ، فالتمس مخرجاً منها ، بأن أقام حداً فاصلاً بين العلم من جهة والفن من جهة أخرى ، فإذا كان محتوماً على الإنسان في حياته العلمية أن يتقيد بالواقع كما هو واقع ، وبالظواهر كما هي ظاهرة لحواسه ، فله في الفن متسع يجول فيه ويصوّل ، لأنه في الفن يستطيع ألا يتقيد بواقع ، وأن يخلق لنفسه طبيعة أخرى غير الطبيعة التي تصدمه بظواهرها ، ومن هنا نشأت مدارس الفن الحديث ، التي تتفق كلها على نقطة مشتركة ، هي أن الفنان لا يطالب منه أن يصور الواقع ، ومن حقه أن يبدع لنفسه ما شاء له خياله أن يبدع ، فهذا التحرر من قيود الواقع الموضوعي ، يعوضه عما في حياته العلمية من قيود لا تحقق له ما يشبع الأمانى والآمال .

فقل عن ثقافة أوروبا وأمريكا اليوم ، أنها ثقافة يسودها معقول العام ، تكن على صواب ، أو قل عنها أن الذي يسودها هو لا معقول الأدب والفن ، تكن أيضاً على صواب ، لأن المعقول واللامعقول يتجاوران ليعوض أحدهما نقص الآخر ، وإذا كان

هذا هكذا ، فما الذى نتخرج له اذا نحن اخترنا ان نجاور بين معقول العلم والايمان بالغيب فى حياة واحدة ؟ اننا اذا فعلنا ذلك ، عاصرنا زماننا بالشق الاول ، ووصلنا وشيجة القربى بيننا وبين تراثنا بالشق الثانى .

٤

على ان العربى الاصيل فى رغبته ان يجاوز الواقع المتغير الى ما وراء الواقع فى ابديته وخلوده ، يظل مرتبطا بالمكان الارضى ارتباطا عجيبا ، فهو مع المكان المحيط به فى حوار لا ينقطع ، هنالك حركة جدلية موصولة ، طرفاها الانسان العربى ومكانه ، الا انها جدلية لا تنتهى بدمج الطرفين فى مركب واحد ، بل هى جدلية تحتفظ للذات الانسانية بالسيطرة على موضوعها ، الطبيعة كإنها عند العربى مسرح للفعل والحركة ، هى عنده حلقة للقتال والنزال ، هى ميدان لفروسيته وبطولته ، كانت الصحراء حول العربى مصدر روع له وروعة فى آن معا ، فهو يرتاع لجهامتها ومجهولاتها ، ولكنه فى الوقت نفسه يكاد يخشع لهيبتها خشوع العابدين ، ومن ثم كانت الصحراء له مسرح قتال ومغامرة ، كما كانت له مصدر حب وشعر وغناء ، انه يتفحص كل ما حوله من مكان - أرضا وسما - بجميع حواسه ، يتفحصه بالبصر والسمع واللمس والشم والدوق ، لا يترك منه شيئا ، من جردان الأرض الى أنجم السماء ، لكنه يتفحص هذا كله ليستخدمه ويسيطر عليه ، لم يكن العربى مستندا فى علمه بالطبيعة من حوله ، الى كتب تركها له أسبقون ، بل استند الى كتاب الطبيعة نفسه ، ينظر فى صفحاته ويقرأ ثم يعى ، ولم يكن علم العربى بالطبيعة للمتعة وازجاء الفراغ ، بل كان مسألة حياة وبقاء ، يقول أبو حيان التوحيدي فى كتابه « الامتاع والموانسة » : « ان العرب ليس لها اول تؤمه ، ولا كتاب يدلها ،

أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته الى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء بسمته ، ونسبوه الى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمته ، وما يصلح منه في الشاة والبعر ، ثم نظروا الى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعيا وصيفيا ، وقيظيا وشتويا ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان ، فجعلوا له منازل من السنة ، واحتاجوا الى الانتشاس في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجدوا بينهم شيئا ينتهون به عن التكر ، ويرغبهم في الجميل .. حتى أن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعتها شيئا ، ويسرف في ذم المساوي فلا يقصر .. » ..

من ذلك نرى صورة للعربي ، جوابا في أرجاء الأرض ، جوالا ببصره في السماء ، ممسكا خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل ، فأين تتفق هذه الصورة العربية ، وأين تختلف ، إذا ما اصطدمت بوقف الحضارة العصرية من الطبيعة ومن القيم التي توجه الانسان في سيره ؟ أما الاتفاق فهو الاهتمام بالكون وما فيه اهتماما لا يقف عند حدود الكشف عن الحقائق للذات ، بل هو اهتمام يستهدف النفع واجتناب الأذى ، ولما الاختلاف العميق فهو في أن العربي لم يرد من الطبيعة الا أن تكون مسرح فعل وإرادة ، على حين أن انسان الحضارة الغربية بصفة عامة يضيف الى ذلك ما قد يكون أهم منه ، وهو أن تكون الطبيعة مجالا لفاعلية العقل تحليلا وتركيبا ، ولذلك لم يكن مصادفة أن وجدنا في فاسفات الغرب الحديث نظريات للمعرفة (إبستمولوجيا) تحدد العلاقة النظرية بين الانسان العارف والموضوعات المعسروفة ، على حين أننا لا نكاد نعثر في التراث

العربي الفلسفي كله على نظرية للمعرفة من هذا القبيل ، عنى
المفكر العربي بالارادة وتحليلها لأنها أداة العمل والحركة ، أكثر
جدا مما عنى بالعقل وتحليله لأنه رآه أداة لنمائية ذهنية تتم
لصاحبها وهو جالس على مقعده .

فماذا نحن صانعون - نحن العرب المعاصرون - للتوفيق
في هذا المجال بين أصيل موروث وجديد معاصر ؟ أحسب أن
الطريق إمامنا واضح ، وهو طريق تربوى من الأساس ، فما
علينا إلا أن نربى ناشئتنا على أن يحتفظوا بميراثهم في تدريب
الارادة الماضية ، وفي التطلع والمغامرة ، ثم يضسيفون الى ذلك
تدريباً آخر على النظر العقلى والبحث النظرى .

ان عصرنا هذا ان تميز بسمة تبرزه عن سائر العصور
التي سلفت ، فهذه السمة هي اغياله في دنيا العقل - ودنيا العقل
هي نفسها دنيا العلوم على اختلافها - اغيالا لم يترك جانباً ووحداً
من جوانب الحياة ، ولا ركناً واحداً من أركان الأرض وكدت
اقول : وأجواز السماء - الا وقد تناوله بتأثيره ، على أن العقل
العلمى في زماننا لا يكفيه ما كان يكفيه بالأمس ، وهو أن يقف عند
الحدود النظرية الرياضية ، بل انه ليصر على أن يتجسد في أجهزة ،
وعلى أن ينشر هذه الأجهزة على بقاع الأرض ليبدل حياة الناس
حالا بعد حال ، فلم يعد لنا مناص من السبح على هذا التيسار
العلمى التقنى ، فاذا كنا أصحاب فعل وحركة وارادة من جهة
الأصالة ، فلا بد من اضافة هذه الصفحة الجديدة الى كيائنا ،
وذلك - كما قلت - انما يتحقق عن طريق التربية ابتداء ، لنخلق
النظرة التي لا تترك الفعل والحركة والارادة سائبة كما اتفق ،
بل تلجمها الجاما لتسييرها على الطريق المؤدية الى تكوين علم
وعلماء بهذا المعنى العصرى الجديد .

وأخيرا - وكان ينبغي أن يكون أولا ، لكنني أرجأت ذكره لبدايته ، وهو أن أصالة العربي تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية ، وأذن فلا بد من دليل إمامنا ألا أن نرعى هذه اللغة على السنة إبنائها وأقلام كتابها ، فهي بطاقة الهوية التي تجعل من العربي عربيا ، هذه بديهية لا اظنها مشيرة لجدل ، لكنني أنتقل الى ما يترتب عليها لأنه لا يبدو للناس بهذه البداهة كلها ، وهو أننا إذا أردنا الحياة في عصرنا ، فلا بد من صب هذا العصر بكل ما فيه من علم وأدب في وعاء اللغة العربية ، أعني أنه لا بد من ترجمة العلوم العصرية كلها ، وكذلك أدب العصر وفلسفته ، وبقدر ما نستطيع أن نسكب مادة العصر في أنثنا اللغوي ، يكون نصيبنا من المعاصرة .

أن العصر لا يقتصر على شعب واحد ، ولا على قطر واحد ، فالعصر هو أمريكا وإنجلترا وفرنسا وألمانيا وروسيا واليابان وغيرها مما يسير معها في شوطها ؟ لكن هذا العصر الواحد يلبس في كل قطر من هذه الأقطار ثوبا ينسجه له ذلك القطر ليحمله واحدا من أهله ، دون أن يكون تبدل الأثواب سببا في تغيير شيء من ملامح العصر ، وما هذه الأثواب المختلفة باختلاف البلدان المسكة بزمام الحضارة في عصرنا ، إلا اللغات المختلفة ، فقد صب الفرنسي - مثلا - نتاج العصر في لغته الفرنسية فبات الفرنسي بذلك معاصرا لزمانه ، وكذلك فعل الألمان والروس والياباني وغيرهم .

ومع ذلك فالقد صادفت في امتنا أفرادا تعارض ترجمة العلوم ، على ظن منهم بأن هذه العلوم لا يليق لها إلا الثوب الانجليزي أو الفرنسي أو غيرها من لغات الأمم المتقدمة ، ولا يسعني في هذا الصدد سوى أن أكرر القول بأنه على قدر

ما ننتقل الى الثوب العربي من نتاج العصر ، يكون نصيبنا من العصر - فالأصالة في هذا المجال هي في اللغة العربية التي هي لغتنا لا لغة أحد سوانا ، والتي هي كذلك ميراث تسلمناه من أسلافنا ، وأما المعاصرة فهي أن نصب عصرنا في وعائها .

أن التاريخ العربي هو كالنهر دفاق المياه ، وتظل للنهر هويته منذ ألوف السنين ، برغم جريان مائه وتبدله ، يوما بعد يوم ، بل لحظة في أثر لحظة ، والذي يحفظ للنهر هويته هو التزامه مجرى واحدا ، وهكذا نريد لحياتنا أن تكون : نحفظ لها الاطار الأساسي العام ، ووجهة النظر الرئيسية ، ثم نجدد المضمون الذي يملأ ذلك الاطار ، أو الذي يشغل تلك الواجهة من النظر ، كما جاءت المصور المتوالية بحضارات متعاقبة ، لكل حضارة منها مضمونها الجديد .

٦

هذه - اذن - نقاط أربع ، أو ان شئت فقل انها مجالات أربعة ذكرناها ، في كل مجال منها موقف لنا أصيل ضارب بجدوره في أعماق تراثنا ، يقابله موقف مضاد للحضارة التي نعاصرها ، ولقد حاولنا ان نبين في كل حالة من الحالات الأربع كيف يمكن أن تحدث المصالحة بين الضدين : فأولا - كانت لنا وقفة معينة بإزاء الله والكون والانسان ، استتبعت وجهة نظر معينة في المبادئ الخلقية ، ليست هي وجهة نظر الحضارة القائمة ، فبينما كيف يمكن أن تسد الفجوة بين الوجهتين ، وثانيا - كانت لنا وقفة بإزاء الواقع المادي ، استتبعت منا أن نجاوزة الى غيب وراءه ، وليس ذلك مما تأخذ به الحضارة الحاضرة ، فاقترحنا طريقة نخلص بها من هذا التناقض ، وثالثا - كانت لنا سبل معينة في التعامل مع الطبيعة المكانية من حولنا ، ليست هي السبل المأخوذ بها في حضارة اليوم ، فالتمسنا لأنفسنا وسيلة

للتقريب بين الطريقتين ، ورابعا وأخيرا - لنا لفسة لاند من الحفاظ عليها ، وهي التي تحمل ميراثنا في أوعيتها ، وقلنا انه لا مناص لنا من صب نتاج عصرنا في تلك الأوعية ليمتزج الجديد بالقديم في اناء واحد - وهكذا رسمنا ما يشبه الخريطة لمسار يمكن عمله ، توفيقا بين الأصالة والمعاصرة .

فتعالوا معي الآن في جولة خاطفة ، ننظر خلالها الى ما قد حدث بالفعل في حياتنا الثقافية ، لنرى الى أي حد أصابنا التوفيق في هذا الدمج الحضاري المطلوب : فأما بالنسبة للمجال الأول ، الخاص بوجهة نظرنا لى الله والكون والانسان ، فلا أظننا قد ظفرنا بتوفيق كبير في أن نوسع من معنى قيمنا الأخلاقية بحيث تتطابق مع ما هو مستحدث في عصرنا ، فقد نرى أصحاب القول والكتابة بين قادة الفكر منا منقسمين قسمين : أحدهما يضرب على وتر القديم وحده ، والثاني يضرب على الوتر الجديد وحده ، وفشلنا حتى الآن في أن تجيء النعمة المعزوفة شاملة للجديد والقديم معا ، فاذا قات - مثلا - كلمة « علم » نصرفت اذهان بعضنا الى الفزياء والكيمياء وما اليهما ، وانصرفت اذهان الآخرين الى حفظ المذونات القديمة ، ونقينا في معسكرين لا يكاد يلتقى أحدهما بالآخر ، اللهم الا في أوجه النشاط التي لا تتصل بالحياة الفكرية من قريب ، وهكذا قل في كثير جدا من المعاني الأساسية التي هي محاور الفكر والثقافة .

وأما بالنسبة الى المجال الثاني ، الخاص بمجاوزة الواقع الى ما وراءه ، والأسف الشديد ، أراثا نحتفظ بهذه السمة ، واكننا ننحرف بها عما خلقت من أجله ، فقد كان الأصل فيها هو أن ننجو بأنفسنا من دنيا الأحداث المتقلبة المتغيرة الزائلة ، لنلوذ بما هو ثابت وخالد ، اكننا جعلنا مجاوزة الواقع الى ما وراءه في عصرنا هذا ، قرارا من نظرة العلم الى سمادير الخرافة ، فضاع منا الواقع وما وراءه دفعة واحدة .

وأما بالنسبة الى المجال الثالث ، الذى هو علاقة العربى
بالمكن ، وهى علاقة - كما أسلفنا - قوامها الفعل والحرنة
والبطولة والسيطرة على البيئة بكل تفصيلاتها ، فلقد انطوينا
على أنفسنا اثر ما ابتلينا به من قهر وهزيمة خلال القرون الثلاثة
الآخيرة ، وبهذا الانطواء الدليل ، لا نحن عالجنا الطبيعة كما كان
أسلافنا يعالجونها ، ولا نحن تناولناها كما يتناولها أبناء الحضارة
الفربية الحديثة ، وتركنا ما تحت أقدامنا من رقعة الأرض ،
وما فوق رموسنا من جو السماء ، للأوروبي وحده أو الأمريكى
وحده يفعل فيهما ما شاء أن يفعل ، لولا أننا - والحمد لله - قد
أخذتنا آخر الأمر يقظة واعية ، نحاول بها النهوض من كبوتنا
التى كانت ، والأمل معقود بخيل جديد يتناول رجاء الوطن
العربى بنظرة فيها تقليد التراث وفيها تجديد الحضارة معا .

وأما المجال الرابع والآخر ، من المجالات الأربعة التى
جعلناها مدار الحديث ، وهو مجال اللغة ، فلا شك أننا قد
مضينا فى شوط حياتها بمضمون الحضارة العصرية مسافة
بعيدة ، لكننا مع ذلك ما زلنا بعيدين بعدا شديدا عن الهدف
النهائى ، الذى هو - كما أراه - أن نسكب كل مقومات العلم
والأدب والفلسفة الشائعة فى دنيا العصر ، أن نسكبها كلها فى
لغة عربية ، ولن يحقق لنا الحديث عن وجودنا فى عصرنا قبل أن
نجد هذا العصر قد نطق بلسان عربى مبين .

أزمة العقل في حياتنا

■ نقول في أحاديثنا الجارية : ان فلانا « متزن » ، وذلك اذا أردنا مدحه بصفة لعلها ان تكون من أعظم ما يوصف به انسان ، وفيم يكون هذا « التوازن » المحمود ؟ انه يكون بين مقومات متباينة هي قوام الانسان ، قد تتعاون كلها على بلوغ هدف معين ، لكنها كذلك قد تتنازع بحيث تتجه كل منها وجهة غير الوجهة التي تتجه اليها المقومات الاخرى ، ولو أخذنا بالتصنيف الافلاطونى القديم لهذه المقومات ، لقلنا انها صنوف ثلاثة ، كل صنف فيها يتعلق بجزء من البدن على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ، وتلك هي شهوات البطن ، وعواطف القلب ، وحكمة الرأس ، وليس من الخير لأحد ان تطمس منه الشهوة أو العاطفة أو ان يقيد منه العقل الذى هو مصدر الحكمة ، وانما الخير كل الخير فى أن تبقى هذه العناصر الثلاثة جميعا ، على أن يكون بينها اتساق فى طرائق السير واتحاد فى الهدف ، ولقد صور افلاطون هذا الاتحاد وذلك الاتساق بصورة مشهورة ، وهى أن تصور الشهوة والعاطفة جوادين يجران عربة ، ويمسك بالجام سائق هو العقل ، فلو ترك الجوادان لدفعتهما الفطرية لجمعها، لكن العقل السائق يعرف كيف يضبط منهما خطوات السير نحو الهدف المقصود ، فاذا توافرت لشخص مثل هذه الحالة التى تنساق بها الشهوة والعاطفة مقيدة بشكائم العقل ، قلنا عنه انه بذلك قد اكتسب فضيلة « العدالة » - كما يسميها افلاطون - وصفة « الاتزان » كما نحب نحن أن نسميها لتساير أفهام الناس

في عصرنا القائم ، وهذا الاتزان (أو هذه « العدالة » بالمصطلح الأفلاطوني) إنما يصف الفرد ، كما يصف الدولة سواء بسواء ، ففي كليهما بطن يشتهي ، وفي كليهما قلب يفعل بالعاطفة ، وفي كليهما رأس يسوس .

لقد استهل أفلاطون محاورته « الجمهورية » ببحث مستفيض في هذه « العدالة » ما معناها على وجه التحديد ؟ كان لابد له أن يفعل ذلك ليجعل من هذه الصفة الجوهرية أساسا يقيم عليه الدولة التي أراد أن يقيمها ؟ لكنه تردد لحظة : أي الطرفين يبدأ ببحثه ليطبق النتيجة التي ينتهي إليها على الطرف الآخر ؟ يبدأ بالفرد الانساني فيحلل خصائصه ، ليكون له بذلك ما يمكن استقاطه على بناء الدولة ، أم يبدأ بالدولة ليستخلص من تعادل كيائها كيف يجيء الفرد الانساني المتعادل ؟ ولقد أثر هذا البديل الثاني ، وهناك نص حديثه في هذا الصدد لطرافته :

« هب أنه قد طلب الى شخص قصير النظر أن يقرأ حروفا صغيرة وهو منها على مبعده ، ثم جاءه من انبأه بان هذه الحروف نفسها مكتوبة في مكان آخر بحجم أكبر ، أفلا تكون هذه فرصة نادرة له ، تتيح له أن يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة ، ثم ينتقل منها الى الصغيرة ، ليرى ما بينهما من تماثل ان وجد ؟ » ان « العدالة » التي هي موضوع بحثنا ، اذا كانت تصف الفرد باعتبارها فضيلة له ، فهي كذلك تصف الدولة . . . والدولة اكبر من الفرد . . . واذن فالأيسر هو رؤية العدالة في صورتها الكبيرة ، ومن ثم فاني اقترح البحث عن طبيعة العدالة كما تتجلى في الدولة اولا ، لننتقل من الأكبر الى الأصغر فتسهل المقارنة بين الصورتين . . . واذن فلننتقل دولة تنمو وتتكون امام ابصارنا ، لنرى العدل والظلم اذ هما ينموان فيها » .

هكذا أراد أفلاطون أن يفهم حقيقة الفرد في اكتسابه لفضيلة العدل (أو فضيلة « الاتزان ») وقد يكون هذا هو المنهج السديد ، عندما تكون المعاني المطروحة للبحث منظورا إليها في صورة كمالها

النظري ، فعندئذ يمكننا ان نرسم صورة للدولة المثلى فنرى فى جنباتها كيف يكون الفرد الأمثل من افرادها ، اما اذا كانت الصورة المطروحة للبحث مأخوذة من لواقع الفعالي المحسوس بكل ما يشوبه من نقص وتشويه ، فان المدهج الافلاطونى لا يسعف ، ويكون حتما علينا ان تعكس طريق السير ، فنرى الافراد فى نقصهم ، انخلص منهم الى تصور الدولة التى تسودهم فى أوجهه نقصها الذى يعكس بالضرورة نقص الافراد ، اذ الامر - كما قيل - هو انه كيفما يكون افراد الناس ، تكون الدولة التى تولى عليهم . وانى لأزعم هنا بأن متوسط الفرد من ابناء الامة العربية فى عصرنا ، يفلت من يديه زمام العقل ، فتجتمع عنده الشهوة والعاطفة جموحا يحجب عنه رؤية الأهداف واضحة ، ومن ثم فهو يسد أمامه سبل الوصول ؛

فلننظر - اذن - الى اوساط الناس من حولنا ، فماذا نرى ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل ، وبالتالي فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ودقة التخطيط والتدبير ، فاذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويرود اصحابها ارض القمر ، تمنوا من اعماق نفوسهم ان تجيء الانبياء بفشل التجربة ، واذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب ، تؤخذ من آدمى لتزرع فى آدمى آخر، احزنهم أن يتحقق النجاح وافرحهم أن تخفق المحاولة . وهاك هذين المثالين من خبرتى الخاصة ، لم اقرا عنهما فى صحيفة أو كتاب ، بل شهدتهما بعينى وسمعتهما بأذنى :

اقيمت ندوة ثقافية كنت أحد أعضائها وكان من المساهمين فيها كذلك عميد لاحدى كليات العلوم عندئذ ، وكان السؤال المطروح هو : ماذا نرى فى هذه الوثبة العلمية الجريئة ، التى هى صعود الانسان الى ارض القمر ؟ فكان مما قاله عميد كلية العلوم باحدى الجامعات العربية انه يعود بالله من هذا الشطط الذى قد يؤدى بالكون الى دمار ، ثم تساءل قائلا : أليس يجوز ان يهبط

لصاروخ على القمر بدفعة قوية فاذا القمر ينحرف عن مداره فتكون
الطامة على البشر ؟ ..

أما المثل الثاني فهو انه سئل قطب من أقطاب الطب في الأمة
العربية : ما رأيك فيما سمعناه عن زرع القلوب في ابدان غير
أبدانها ؟ فاستعاذ بالله هو الآخر من شر ما يسمع ، مؤكدا انها
محاولات مجنونة لن تؤدي الى شيء ، وربما كان هذان العالمان
لا يعتقدان في صدق ما قالاه ، وانما قصدا به الى ارضاء السامعين ،
فتكون الطامة أكبر ، لان الدليل عندئذ ينهض ليؤيد ما نزعمه ،
وهو ان مثل هذا القول هو ما يرضى الناس ، ثم نكون قد خسرنا
بالنفاق نزاهة العلم والعلماء !

أولئك هم علماءنا فما بالك بأبناء السبيل ؟ ألا ان منسجع
العلم الجاد خشن تحت جلودنا ، ولذلك كان شرطا عليك اذا كتبت
للصحف والمجلات أو أذعت في الناس حديثا ، أن تكسو الحقائق
العلمية التي تنوي عرضها على الناس بحشايا من ريش الدعائم لئلا
تتأذى ابدانهم اللينة ، فعليك أن توهم الناس بانك لم تقصد الى
العلم الجاف الكريه ، وانما قصدت الى تسليتهم في اوقات الفراغ ،
واذا لم تفعل ذلك فلا سبيل امامك الى صحافة أو اذاعة .

الرأي السائد فينا هو ان العلم يعوق مجرى الحياة ، فليست
رسيلتك الى النجاح في أي ميدان تشاء : ميدان العمل أو ميدان
السياسة أو غيرهما ، هي أن تدقق ، والا لما بلغت من الطريق
دناء ، ان الساعات التي يصرفها الدارس العلمي في مشكلة واحدة
عن مشكلاته « النظرية » كفيلا ان يقفز بها « العمليون » الى الذرى
علا وجاها وقوة .. أليس لكل شيء معيار يقاس به ؟ والمعيار السائد
بيننا هو : كم يعود هذا العمل المعين على صاحبه من نفوذ وسلطان
ثرراء ؟ ولما كان الاغلب ألا يعود العلم على اصحابه من هذه الاشياء
بمحصل وفير ، كان لهؤلاء المنزلة الثانية في مجتمعنا ، وذلك على
أحسن الفروض .

الرأي الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان

ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان ، فسحقا للعقل ومناهجه ونتائجه ، انه اذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب ، فلا تردد في اختيار القلب ، وهل هي مصادفة ان تجد منا الف شاعر كلما وجدت عالما واحدا ؟ انه لما كثرت علوم الغرب وامتلات الدنيا بأجهزته ومكناته ، قلنا عنه انه « مادي » لعين ، وأما نحن بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أنقياء وأصفياء ، كأنما العلم من وحى الشياطين ، وكأنما أجهزته ومكناته قد ركبها الإبلاسة ، وحذار ان تذكر امامهم ان العلم الذي يتجلى في هذه الآلات هو « عقل » تجسد ، أو هو روح ظهرت فيما أبدعته ليصبح مشهورا بعد ان كان كامنا خافيا ، شأن كل خالق وخلق ، حذار ان تقول شيئا كهذا ، لان الروحانية في حسابهم يستحيل ان تتدلى الى دنس الصفائح المعدنية تنشرها المصانع وتطويها طيارة أو سيارة أو ما شئت . . ان اغلب الناس حولنا هم أقرب الى الظن بأن الحقيقة انما ينطق بها البلهاء قبل ان ينطق بها العلماء

ذكاء العقل اذا توقد ، خشى الناس لعنته ، لانه نافذ الى الاعماق ، وهم يريدون اخذ الامور « بالبركة » من اسطحها لا من اعماقها ، ولانه يتشكك قبل ان يستقر على عقيدة وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث ، وكثيرا ما تسمعهم ينعتون مثل هذا الشك المتسائل المتقصي « خوفا » فيما ينبغي ألا يخاض فيه - أعمال العقل - عند الناس - مجابة للشقاء ، لأن الحياة - عندهم - تسلم زمامها الى الذين يقبلونها كما ترد اليهم عن عمى وصمم ، فذو العقل يشقى في النعيم بعقله ، واخو الجهالة في الشقاوة ينعم ، لان الشقاوة والنعيم يقاسان بمعايير البهائم ، اذ هي تنعم أو تشقى بمقدار ما يصادفها من كلاً المراعى ، ان كثرة الناس يؤذيها ان يكون الكون سائرا على قانون محكم ، ويسعدها ان يكون هذا القانون العوبة يلهو بها ارباب القلوب الطيبة .

تلك واشباهها هي الحصائص المألوفة في أوساط الناس من حولنا ، وعلى غرار الافراد تستطيع ان تتصور الدولة .

الفرق بين دفعة الغريزة (ونريد بالغريزة جانبى الشهوة
والعاطفة اللذين أشرنا اليهما فى التقسيم الافلاطونى) أقول ان
الفرق بين دفعة الغريزة من جهة، وتخطيط العقل وتديره من جهة
أخرى، هو أساس الاختلاف بين ما يسمى فى الثقافة الغربية بالرومانسية
من ناحية والكلاسيكية من ناحية أخرى ، وانى لأرانا - أعنى الأئمة
العربية فى حاضرها - على أساس هذه التفرقة غارقين الى آذاننا
فى موجة رومانسية بكل ما فى ذلك من خير وشر ، لكنى لا ادع
هذا القول بغير تحفظ شديد ، فأولا : قد شاعت لهاتين اللفظتين
ترجمة عربية فيقال عنهما « الإبداع » (للرومانسية) و « الاتباع »
(للكلاسيكية) ، لكننى اذ أصفنا بالرومانسية فليس الجانب
الإبداعي من معنى الكلمة هو ما أريد ، وانما أردت من معناها
جانبا أساسيا آخر هو الصدور عن العاطفة فى الاتجاه وفى
السلوك ، لا عن العقل ، وثانيا : ان من معنى « الاتباع »
احتذاء الناس للأقدمين فى الفكر وفى العمل ، وليس
هذا الجزء من معنى الكلاسيكية هو ما أردت نفيه بالنسبة الينا ،
اذ اننا من ناحية اتباع الأقدمين كلاسيون الى حد بعيد ، ولكنى
أردت من الكلاسيكية جانبا أساسيا آخر ، هو اهتداء الناس بالعقل
وما يقتضيه من قواعد وقوانين .

نحن فى حاضرتنا الثقافى والعملى رومانسيون بمعنى الدفعة
الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلى من ضوابط
وحدود ، فالرومانسية فى جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين ، حتى
لو كانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الاخلاق
ومعايير الفنون ، فوسيلة الرومانسى فى ادراك ما يدركه هى وجدانه
لا منطق عقله ، ما ينبض له قلبه هو الحق ، وأقذف فى جهنم ما قد
يمليه عليك منطق العقل اذا جاء مخالفا لما قد مالت اليه العاطفة ،
المنظر الريفى متروكا على طبيعته هو عند الرومانسى خير من مدينة
تعج بفلواهر الحضارة ، وذلك لان الريف هكذا جاء انبثاقا فطرية ،
وأما المدينة بحضارتها فمن نتاج العقل وعلومه ، ولما كان المنظر
الريفى أكثر ملاءمة للشاعر ، وكانت المدينة الصاخبة أكثر ملاءمة

للباحث العلمى ، كان للشاعر عند الرومانسى اسقية على رجل
العلوم، وحسب الشاعر قيمة عنده ، انه هو - دون الباحث العلمى -
الذى يعبر عن الذات الانسانية وما تختلج به من عاطفة وانفعال
ورغبة ، فذلك عند الرومانسى اهم من قوانين الفزياء والكيمياء ،
ومرة أخرى أريد ان اتحفظ ببعض القيود على ما أوردته الآن ،
فما قد أوردته انما يصف الرومانسى المخلص ، الذى يصدر عن
عقيدة صادقة لا يشوبها الرياء الذى كثيرا ما يساعد بين القول
والعمل ، وأما الرومانسى العربى فهو قادر على هضم التناقض بين
أن يكون شاعرا يتغنى بالطبيعة وهى على فطرتها ، وبين أن يسكن
فى قلب الصخب الحضارى من المدينة .

وليست هذه أولى المفارقات التى يعيشها راضيا مطمئنا
ولا هى آخر المفارقات، انه لما حدث الانقلاب الصناعى فى إنجلترا فى
النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، وأخذ الناس رويدا رويدا
يهجرون الريف الى المدن ، استدبارا لعصر سادته زراعة ، واستقبالا
لعصر جديد تسوده صناعة ، غضب الشعراء لهذه الظاهرة المحزنة فى
حياة الانسان ، وراحوا يصورون المصانع والآلات والمدينة بهوائها
الخانق ، وكأنهم يصفون شيئا أقامه الشيطان لغواية الانسان ،
لكن هؤلاء الشعراء - فى رومانسيتهم تلك - قد اتسقوا مع أنفسهم
ورفضوا حياة المدن ، وتشبثوا بالعيش فى ريفهم الهادى الجميل ،
وجئنا نحن اليوم - أعنى المثقفين العرب - وأردنا لأنفسنا حركة
رومانسية من ذلك القبيل نفسه ، لنعبر بها عن شيء من الرفض الذى
نحسه تجاه الحضارة الغربية الجديدة ، لكننا لم نستطع التوفيق
بين القول والعمل - شأننا فى سائر جوانب الحياة حتى أصبح
ذلك طابعا يميزنا تميزا واضحا عن عباد الله الآخرين - فأشدنا
سخطا على « مادية » الحضارة الغربية ربما كان أكثرنا انتفاعا
بنتائجها ، وأعلنا صوتنا فى الدعوة الى جمال الريف وسكونه ،
قد يكون أعمقنا انغماسا فى حياة المدينة بكل صخبها ووهجها .

وليس هذا التعارض بين العاطفة والعقل مقصورا على
أصحاب الفن والأدب ، ولا على عامة الناس فى حياتهم اليومية ،

بل انه ليظهر كذلك على مستوى الفكر الفلسفى ، فترى كلا من الطرفين المتنازعين يكبح جماح الآخر ذا ما طغى وجاوز حدوده ، فقد يوغل الناس ذات عصر فى تحكيم العقل حتى ليذهبوا الى حد عبادته وانكار كل ما عداه ، فعندئذ يظهر الفلاسفة الداعون الى اولوية العاطفة ، كما حدث حين ظهر جان جاك روسو ابان القرن الثامن عشر ليقاوم عباد العقل من اعلام حركة التنوير فى فرنسا ؟ وكما حدث أيضا حين ظهر برجسون فى عصرنا الحديث هذا ؟ داعيا الى اولوية الوجدان ليصد موجة عارمة طغت على أوروبا خلال القرن الماضى لتحمل الناس على الايمان بالعلم وحده والعقل وحده ، والعكس صحيح كذلك ، فقد يوغل الناس فى التنكر للعقل حتى تراهم لا يحتكمون الا لما جاء عن غير مصدره من عاطفة أو عرف وتقليد ، فعندئذ ينهض الفلاسفة الداعون الى الحد من هذه الدفعة الالعقلية بضوابط العقل ومناهجه ، كما حدث حين ظهر ديكارت فى فرنسا ، وفرانسس بيكن فى انجلترا ، على مشارف التاريخ الحديث ، وكما حدث أيضا عندما ظهر أوجست كونت فى أواسط القرن الماضى ليصد تيار الرومانسية الذى أعقب الثورة الفرنسية ، وشمل بأمواجه كل ميدان من ميادين الفكر والفن والادب .

على أن طريقة العاطفة أو الغريزة فى ادراك حقائق الأشياء ، قد تأخذ عند الفلاسفة صورة يسمونها بالمصطلح الفلسفى « حدسا » ويقصدون به رؤية الحقيقة رؤية مباشرة كأنما هى تحدث بنور الهى أو بلمعة من الوحى ، فاذا « حدس » الفيلسوف - أو أى انسان من عامة الناس - حقيقة ما على هذا النحو المباشر ، لم يكن من حقنا مطالبتة بإقامة برهان على صدق ما يزعمه ، لأن إقامة برهان تتضمن اعترافا بوجود فكرة أخرى ذات أسبقية منطقية ، هى التى نستند إليها فى إقامة البرهان ، فاذا كان الزعم عن فكرة ما هو أن رائيها قد رآها بلمحة من وجدانه لمحا مباشرا ، كما يحس المتالم الألم ، أو كما يحس النشوان نشوته ، تبع ذلك الا تكون الفكرة المرئية موضع شك عند صاحبها بأى وجه من الوجوه ، والا يكون هنالك عنده ما هو أوثق منها يقينا فيرتد اليه يقيم به الدليل على صدقها .

على مثل هذه الرؤية المباشرة المزعومة ، يعتمد المتصوفة ، حين يزعمون لك أنهم قد « شهدوا » الحق شهودا مباشرا ، فلا أدلة يستدل بها ولا وسائط بين المرئي والرائي ، وعلى مثل هذا الأساس الصوفي نفسه - بدرجات متفاوتة - تقوم الكثرة الغالبة من أحكامنا ورؤانا ، لا أقول في حياتنا الخاصة وحدها ، بل أضيف إليها شئون حياتنا العامة كذلك ، فكم من قرار نتخذه ، وقد يكون قرارا ذا نتائج بعيدة المدى في حياة الناس . ومع ذلك فاذا سألت الرجل المسئول الذي أصدر القرار : أين المبررات « العقلية » التي كانت بين يديك بمثابة المقدمات ، حتى لم تجد مفرا أمامك من اتخاذ قرارك هذا ؟ لما وجدت لسؤالك عنده من جواب ، إلا أن يكون موهوبا يرى الحقائق بمثل تلك البصيرة النافذة التي « تشاهد » الحق بحسب مباشر ، وفي هذه الحالة لا يكون تحليل ولا تعليل .

وأي تحليل وأي تعليل تطالب به من ينظر أمامه فيقول : انى أرى بقعة صفراء ؟ هكذا تكون الرؤية المباشرة ، لولا أن رؤية اللون هنا قد جاءت الى من أدركه عن طريق حاسة معلومة هي حاسة البصر ، أما رؤية الحقائق عند أولئك الذين يدعون رؤيتها بموهبة حدسية خارقة ، فكثيرا ما تكون ميلا مع دفعة الغريزة أو العاطفة ، بل ولماذا لا نسمى الأشياء بأسمائها الصحيحة فنقول انها كثيرا ما تكون ميلا مع اندفاعات النزوة والهوى ؟

ودعوى فلاسفة الرؤية الحدسية - مثل برجسون - ومن يافون لفهم من صفار الناس في صفار الأمور ، قائمة على أن الحدس فطرة لا تخطئ ، لأنه كالغريزة أو لأنه هو نفسه الغريزة المهمة التي تعرف طريقها المأمون ، ولذلك فكلما اقترب الانسان من حالة الغريزة الفطرية هذه ، عددناه أقرب الى رؤية الحق بصفاء روحه ، كالأطفال أو كمن أصابتهم البلاهة والعتة ، أما اذا جاء الراى ممن اكتملت له عوامل النضج ، وقال لنا انه رأى جاء بعد تحليلات واحصاءات وتدقيق وتحقيق ، فها هنا يغلب أن ننظر اليه نظرة المرتاب ، لأن السماء - في ظننا - لا تفتح أبوابها لأمثال هؤلاء الحاسبين .

يقول برجسون : هنالك طريقان مختلفان أعمق اختلاف
أحدهما عن الآخر في معرفتنا لحقائق الأشياء : أولهما يكتفى بأن يحوم
حول الموضوع ناظرا الى ظواهره الخارجية البادية للحواس ، والآخر
يقع في لب الموضوع وصميمه ، فلا يقف عند الجانب المنظور من
الشيء المراد معرفته ، ولا هو يطمئن - كما يطمئن أصحاب الطريق
الأول - الى رموز اللغة يسوق فيها الحقيقة التي رآها ، بل يغوص
الى الأعماق مجتازا الظواهر الخارجية ليدرك الجوهر الباطني ادراكا
يستعصى بعد ذلك على التعبير بأدوات اللغة أو الأرقام ، ولهذا كانت
المعرفة في الحالة الأولى (وهى المعرفة العلمية) معرفة نسبية لا تبلغ
مبلغ اليقين لأنها تتعرض للخطأ ، واما في الحالة الثانية (وهى الإدراك
الصوفي) فهناك تكون المعرفة مطلقة اليقين .

وهذا الضرب من المعرفة اليقينية من طريق الوجدان - حتى
وان أنكرها العقل بمنطقه النظري المجرد - هو ما يصفه المتصوفة
من أسلافنا ، اذ يفرقون بين ما يسمونه بعلم القلوب وعلم اللسان ،
فالمتصوف بوجدانه اذا ما كشف عن بصيرته الحجاب تبدلت حواسه
بأخرى تمكنه من رؤية الغيب ، كالذى يحدث للنائم في رؤياه فما
أن يغيب في نعاسه ويتحطل قليلا من أثقال الوجود المادى ، حتى
تنفتح له حواس أخرى الى الغيب ، يرى ويسمع ويأكل ويتكلم
ويمشى ويبطش ويصل الى أقصى أرجاء الأرض - لا تحجبه أبصار
المكان ، عندئذ يحيا في وجود أكمل من الوجود الدنيوى ، وربما
اكتسب في ذلك الوجود الخفى قوة الطيران والمشي على الماء والدخول
فى النار دون أن يحترق ، فاذا كان مثل هذا هو ما يجده الإنسان من
عامة الناس فى نومه ، فهو هو بعينه ما يحققه الصوفي فى صحوه ،
لأن الجانب الشريف من وجوده له غلبة على الجانب الخسيس ،
فتراه قادرا فى عالم الشهادة على فعل المعجزات (هذا كلام مأخوذ
من بعض المتصوفة الأقدمين) .

وخلاصة ما أردت قوله ، هو أن المتصوفة - حديثهم وقديمهم
على السواء ، مع اختلافات فى العرض لا فى الجوهر والأساس -

متفقون على أن للإنسان قدرة على اكتساب ضرب من المعرفة لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس، إذ يحدث - كما يقول برجسون - نوع من التعاطف بين الإنسان وما يدركه ، تعاطفا يضع به الإنسان نفسه في صميم الشيء المدرك ، ليقع منه على ما هو فريد فيه ، لا يشاركه فيه شيء آخر ، وما دام جانبا فريدا لا يتكرر في شيئين ، بل يختص به الموضوع المدرك دون سواه ، كان مستحيلا على التعبير اللغوي ، لأن اللغة إنما تعبر عن الجوانب المشتركة العامة التي يتكرر وقوعها في مختلف الأفراد ، ويسوق لنا برجسون مثلا لهذه الحالة الإدراكية التي يواجه بها الشخص المدرك صميم ما يدركه ، معرفة الإنسان لنفسه ، فهو إذا ما استبطن ذاته أدركها « بحدس » مباشر أدراكا لا يحتمل الشك ولا الخطأ ، وهو في الوقت نفسه أدراك لا يتطلب تحليلا ولا تعليلا .

هذا الذي يقوله المتصوفة الأقدمون والمحدثون هو ما يؤمن بصدقه الكثرة انغالبية من أبناء الأمة العربية ، لا فرق في ذلك بين أمي وعالم ، ولا عجب أن وجد برجسون عند المشتغلين منا بالفلسفة ، رواجاً وتأيدا ، وياويل من غشيت عيناه عن الحق فاجترا معترضا ليقول : لكن برجسون هذا لم يجد إلا الأداة الشائنة الناقصة - وأعني أداة اللغة ورموزها - ليبسط بها رؤيته الفلسفية التي قل عنها - شأن المتصوفة جميعا - أنها رؤية ليست مما تستطيع اللغة أن تحكيه ، وتلك - عندنا نحن الذين غشيت أبصارهم عن الحق - هي العقبة التي يقع فيها حمار الشيخ ! فالمتصوفة يقولون ، وجميع المؤيدين للرؤية الصوفية يقولون معهم : أن ما نراه من الحق لا يأتينا عن طريق الحواس الظاهرة ، ولا هو مما يصاغ في كلمات ، لأنه « حالات » شعر بها الصوفي من الداخل ، كشعوره بحلاوة العسل أو بمرارة الحنظل ، والحالات لا توصف بأدوات اللغة ، ومع ذلك تراهم يقولون ذلك لنا في « كلمات » !

قل لمن شئت : أن العقل الذي هو أداة العلوم مأمون الجانب وينبغي الركون إلى تدبيره وحسابه كلما هممنا بعمل تؤديه ، تره

يشيخ بوجهه عنك حتى لو كان من رجال العلوم في أعلى مستوياتهم ، طالما هو خارج معمله ، لأن العقل عنده مكانه بين جدران العمل لا يجاوزها ، ولكن قل له : ان الإدراك الصوفي النافذ خلال الحجب والاستتار قادر على رؤية الغيب رؤية حق وصدق ، فقل أن تجد منه الشك والتكذيب ، فالسائد فينا جميعا أن هذا الضرب من كشف المحجوب هو في استطاع نفر مكرمين مقربين ، وهؤلاء إذا ما اهتموا بوجدانهم الى الحق فلن يجد الباطل اليهم سبيلا .

فهل أصاب حقا هؤلاء جميعا في ظنهم بأن مثل هذا الإدراك الوجداني المباشر لما هو مغيب عن البصر وعن العقل صادق دائما ؟ هل الرؤية المباشرة للمستور ، وهي الرؤية التي يدعيها المتصوفة ويدعيها برجسون كما يدعيها كل من اختار هذه الطريقة في النظر الى الأمور ، معصومة من الخطأ كما يظنون ؟ لناخذ المثل نفسه الذي ضربه برجسون للرؤية التي يستحيل عليها الخطأ ، وهو مثل الانسان يستبطن ذاته من داخل فيراها رؤية اليقين ، فهل من الحق أن الانسان في استبطنه يعرف حقيقة نفسه معرفة تبلغ حد اليقين ؟ أيسهل عليه عندئذ أن يرى كل ما تنطوي دايه تلك النفس من حقد وحسد وخسبة وغرور ؟

لقد تناول برتراند رسل هذا الموضوع بالدراسة في فصل من أهم ما أنتجه في بحوثه انفسية ، وهو الفصل الذي يسميه « المنطق والتصوف » ، ثم حدث أن أطلق هذا العنوان على كتاب له يضم ذلك الفصل مع فصول أخرى في موضوعات متفرقة ، هناك يقول رسل في سياق حديثه عن الرؤية الحدسية التي تشبث بها برجسون ، ويتشبهت بها المتصوفة ، ويؤيدها الرأي العام السائد من حولنا ، يقول : نعم ان الإدراك الحدسي يفرض نفسه على صاحبه فرضا يحول بينه وبين أن يشك لحظة في صوابه ، وكيف له أن يشك فيما يراه ماثلا أمامه ؟ تلك خاصة لا تتوافر للإدراك العقلي ، لأن إدراك العقل طريقه الاستدلال ، والاستدلال معرض للخطأ ، نكن هذا

اليقين الجازم الذى يصاحب الادراك الصوفى عند أصحابه ، هو نفسه الذى قد يحول ذلك الادراك الى كوارث ، فلو أن المعرفة الآتية اليها عن طريق الوجدان معصومة من الخطأ ، لكان اليقين الذى نشعر به ازاءها خيرا كل الخير ، لكن تلك المعرفة معرضة للخطأ كما يتعرض العقل للخطأ ، وليس الأمر كما يزعمون لها من عصمة .

وها هنا يكون الفرق البعيد بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها ، ثم هو لا يفضيه أن يظهر له في الناس من ينبهه الى مواضع الخطأ في تلك الأحكام ، وأما ثانيهما فلأنه وأهم في ظنه بأن ادراكه الوجداني منزّه عن الخطأ ، تراه يقدم اقدام الوثائق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهية من حيث لا يحسب حسابها .

إننا نعطي الصدارة لعواطفنا ، في أحكامنا وسلوكنا ، ونفاخر الناس بأننا كذلك ، وإن عواطفنا تلك لتخطيء ، وكم أضلّتنا عن سواء السبيل ، فلو كنا نتعلم من أخطائنا كما تتعلم من أخطائهم فئران التجارب العملية ، لجاز أن يكون لنا اليوم موقف آخر ، لكننا نصر على الركون الى العاطفة اصرار الفراشة على النار المحارقة ، ونترك عقولنا في أزمتها تنتظر لنا البعث الجديد .

الواقع وما وراء الواقع

■ الناس رجلان في طريقة النظر الى الأشياء من حولهم ، وكثيرا ما تتجاوز الطريقتان في ثالث .

أما الأولى فهي أن يحصر الانسان ادراكه في حدود الشيء الذي يدركه ، فليس له من هذا الشيء الا ما يقع عليه البصر أو ما تمسه الأيدي أو غير ذلك من جوانب ، مما له صلة بهذه الحاسة أو تلك ، فكأنما هو حسيال ذلك الشيء أداة تصوير أو تسجيل ، تلتقط ما هنالك من ظواهر الضوء والصوت والحجم والوزن وما الى هذه الحقائق التي يمكن ادراكها بالحواس ، أو بمختلف الأجهزة التي تعين الحواس بكثير أو قليل من ضبط ودقة .

وأما الطريقة الثانية من النظر الى الأشياء ، فهي التي لا يكتفى أصحابها بالشيء كما تراه العين أو تسمعه الأذن أو تمسه الأصابع ، لأن هذه « الظواهر » عندهم هي أشد جوانب الشيء تفاهة وقلة شأن ، وإنما وراء هذه الظواهر « بواطن » هي التي تؤلف حقيقة الشيء ولبه وصميمه ، واذن فما تلك الجوانب الظاهرة للحواس ، الا رموز تشير الى حقيقة تخفت وتستر ، بحيث لا يكون ادراكها بالبصر والسمع واللمس ، بل يكون ادراكها بقوة أخرى ، يتفاوت الناس في انصبتهم منها ، وان شئت فسمها « بصيرة » ، تدرك ما لا يدركه البصر ، فلئن كانت الأشياء كما نصادفها في دنيا الواقع المحس هي الحقيقة نفسها التي لا حقيقة وراءها من وجهة نظر الطائفة الأولى ، فهي

لا تعدو عند الطائفة الثانية أن تكون رموزا ترمز الى مجهول وراءها ، واما أن يكون لديك من قوة البصيرة ما يمكنك من رؤية هذا الوراء المجهول ، واما ألا تكون هذه القوة الادراكية من نصيبك ، فعندئذ سوف تحقق بالعينين ما تحقق ، دون أن ترى شيئا ، فتتذكر أن يكون لهذا الوراء الخافى وجود .

والطائفة الاولى هي زمرة العلماء ، وأعنى علماء الكيمياء والفزياء وما شابههم من سائر العلماء الذين يتقصصون بالنظر « ظواهر » الطبيعة ليستخرجوا قوانينها ، واما الطائفة الثانية فرجالها كثيرون يتشكلون انواعا وصنوفا ، ولعل ذروتهم أن تكون في جماعة « المتصوفة » الذين ينشدون رؤية « الحق » عن غير طريق الحواس ، بل عن غير طريق العقل ، وانما عن طريق ما يسمى « بالحدس » أو البصيرة أو العيان الروحاني المباشر .

على أنه كثيرا ما يحدث أن يكون للرجل الواحد هاتان النظرتان معا ، يستخدم كلا منهما في مجال ، فهو يتشبه بالواقع المحسوس اذا كان في مجال بيع أو شراء أو طعام وشراب ، انه لا يرضى وهو في هذا المجال العملى أن يدفع ماله ثمنا لدار يشتريها أو لثوب من قماش ، ثم يرضى بعد ذلك أن يعود خالى اليدين مما اشترى ، على زعم له من البائع أن الدار التى اشترىها أو ثوب القماش ما هو الا رمز لما وراءه ، فليترك هذا الرمز لينصرف الى البحث عما يرمز اليه في دنيا الطى والخفاء ، لا ، انه في مجال الحياة العملية يقبض على الواقع بكلتا يديه ، لأنه آتشد هو كل ما يعنيه، لكنه في ساعات الفراغ المتأمل، بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى . لا بأس عنده في أن « يتفلسف » على النحو الذى يوهم بأن كل هذه الأشياء التى نشط لكسبها بياض نهاره ، ليست الا « ظواهر » طافية كرفوة الماء على سطح الوجود ، وعلى الحكيم أن يمحو غشاوتها من أمام عينيه ، ليرى بواطنها الخافية ، التى هى الحق الثابت الدائم الذى لا يتبدل ولا يتحول ولا يزول ، ومن هذا

الطراز من الرجال ، أعنى الطراز الذى يتمسك « بالواقع » فى حياته العملية - أو العلمية - ثم لا يلبث أن يتنكر له فى حياته المسترخية المستريحة من قيود ذلك الواقع ، أقول أن من هذا الطراز من الرجال تتألف الكثرة الغالبة من البشر ، وأما الذين يحدون أنفسهم بحدود الواقع فى كل الظروف ، فقلة قليلة ، وكذلك هم قلة قليلة أولئك الذين يصرون على مجاوزة الواقع الى ما قد خفى وراءه فى كل الظروف كذلك .

الفرق واضح - فيما أرى - بين أن يكون الشيء الواقع حقيقة مقصودة لذاتها ، وبين أن يتخذ دليلا على سواه ، فالضوء الأحمر فى علامات المرور هو ضوء كائى ضوء آخر مما يقع على العين المبصرة ، ولكنه قد يتخذ دليلا على أمر أصدره الشرطى بأن تقف السيارات العابرة حتى يأذن لها باستئناف الحركة ، وعلم الدولة هو قطعة من قماش كائى قطعة أخرى من قماش ، لكنه قد يتخذ رمزا يدل على دولة قائمة واجبة الاحترام ، وعقارب الساعة وهى تشير الى أرقام رقت على وجهها ، هى قطع من معدن تتحرك كما يتحرك سواها من أجزاء المادة المتحركة ، لكنها فى كل وضع من أوضاعها تدل على « زمن » ، ونستطيع أن نمضى فى ذكر الأمثلة مئات والوفاء ، لأشياء نراها على وجه ونتخذ منها دليلا رامزا على وجه آخر ، وأول هذين الوجهين هو الواقع كما تدركه حواسنا ، والوجه الثانى هو ما وراء هذا الواقع ، فإذا أنت توسعت فى هذه التفرقة ووعيتها ، وجدت الإنسان الحى : واقعه المحسوس بدن بكل ما فيه من أجهزة للهضم والتنفس وغيرهما ، وما وراء هذا الواقع روح نستدلها ولا نراها ؟ ووجدت الطبيعة كلها بما فيها من أكوان فلكية ، واقعا هو هذا الذى تراه وتلمسه ، ووراء هذا الواقع قوة عظمى تستدلها ولا تراها .

على أن الناس - كما أسلفنا القول - يختلفون درجات فى

محور التركيز : نفر قليل ينحصر في الواقع المرئي المحسوس غاضبا نظره عن مهمة الرمز التي قد ينسبها آخرون الى هذا الواقع ، ونفر قليل آخر يجاوزون الواقع المرئي ، لا يقفون عنده لحظة الا ريثما يطعمون بأقل الزاد ويكتسبون بأقل الثياب ، لكي يسارعوا الى ما وراءه ، ثم كثرة كاثرة تحاول الجمع بين النظرتين ، فتجعل من يومهم ساعات للواقع يقفون عنده من حيث هو ، وساعات أخرى لما يفرضون وجوده وراء ذلك الواقع .

وعلى هذا النحو نفسه تختلف العصور وتختلف الأمم ، فمن عصور التاريخ ما تغلب عليه النظرة الى الواقع كما تقع صورته على حواس المشاهدين - مثل عصرنا الراهن في جملته - ومنها ما تغلب عليه النظرة الأخرى التي تتخذ من هذا الواقع رمزا ، ثم تحاول البحث وراءه عما يرمز اليه - مثل العصور التي اشتدت فيها روح التدين - ومنها عصور حاولت أن توازن بين النظرتين - كما حدث - في ظني - أبان القرن الماضي - حين كادت تتجاوز مثالية هيجل مع وضعية أوجست كونت ، وكذلك تختلف الأمم كما تختلف العصور ، ولقد جرى عرف الناس في أحاديثهم الجارية على أن ينعثوا الشعوب التي يغلب عليها الوقوف عند حدود الواقع لا يجاوزونها ما استطاعوا ، بأنها شعوب « مادية » - كما نقول اليوم عن الشعب الأمريكي مثلا في وقفاته العلمية الصارمة ، وأن ينعثوا الشعوب التي يغلب عليها الميل الى مجاوزة الرمز الى الرموز اليه - أعني مجاوزة الواقع الى ما وراءه ، بأنها شعوب « روحانية » - كما نقول نحن عن انفسنا أحيانا ، وعن الشعب الهندي ، وعن الشرق كله بصفة عامة .

أما بعد هذا التمهيد الشارح ، فاني أعرض للمشكلة الكبرى التي تشغلني وتشغل سواي من رجال الثقافة في الأمة العربية ، وهي : كيف نلتمس لانفسنا طريقا في عصرنا هذا ،

بحيث نعاصره حقاً وفعلاً وإيجاباً ، ونحافظ في الوقت نفسه على المقومات الأساسية التي تجعلنا أمة عربية ؟

أن أغلب الظن عندي هو أن أوضح سمة تميز العربي في ثقافته - وذلك حين يكون هذا العربي في عصور قوته - هي أنه يوازن في دقة وبراعة بين وجهي الحياة : فلولواقع المحسود المحسوس مجال ، ولما وراءه مجال آخر ، بحيث لا يطفى أحد المجالين على الآخر - بل يتكامل المجالان في حياة سوية متزنة ، وربما كان المعنى المقصود من الحديث الشريف بأن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبداً ، ولآخريته كأنه يموت غداً ، هو وجوب مراعاته لهذا التوازن بين النظر إلى الواقع حين ينبغي أن يحضر رؤيته فيه ، ثم النظر إلى ما وراءه باعتبار الواقع في هذه الحالة رمزا يشير إلى ما هو أرفع وأسمى ، فالواقع مهما كانت قيمته ، إنما هو جزئية عابرة تجيء وتمضي ، وأما ما يمكن أن يشير إليه فمطلق أزلي لا يتعاوره الحدوث والفناء .

لكن الأمة العربية لم تكن دائماً بهذه القوة التي توازن بين الطرفين في اتساق وتوازن ، بل أصابها الضعف حيناً ، ولعلها ما زالت تثن من بعضه إلى يومنا ، فماذا يصنع ضعيف البنية إلا أن يفر من حمل الأعباء الثقالة ؟ ماذا يصنع ضعيف المعدة سوى تجنب الطعام ؟ ومثل هذا الفرار رأيناه في العربي الضعيف حين رأيناه يفر من الواقع لائذا بما وراءه ، فتكون النتيجة أن يضيع منه الجانبان معاً ، عندئذ يكثُر التسواكل والتخاذل ، وتشيع الخرافة ويضيع الإيمان بالعلم وروابطه السببية ؟ إذا أراد الناس قمحاً ليأكلوا ، فلماذا يلتمسونه على أرض الواقع ما دام في وسع أصحاب الخوارق أن يضعوا أيديهم في أوعيتهم الخالية فإذا هي مليئة بالخبز والأرز واللحم والمرق ؟

على أن ضعف العربي الضعيف لم يظهر دائماً في صورة

الفرار من الواقع ، بل كثيرا ما ظهر وما يزال في الوقوف عند
الواقع المحسوس ، لا وقفة العلماء يحللونه ويركبونه ويخترعون
منه الأجهزة العلمية ويخلقون منه حضارة جديدة ، بل وقفة
العلماء يكثر من الطعام والشراب والسياب والبدخ واللهو
الفارغ ، وسواء لها العربي الضعيف عن الواقع أو انغمس فيه ،
فهو في كلتا الحالتين صورة شائبة للثقافة العربية ابان قوتها .

ومع ذلك فهذا كلام جاء عرضا في سياق الحديث ، وليس
هو ما قصدت اليه ، وانما قصدت الى بحث للثقافة العربية
الحديثة عن وقفة تحقق بها ذاتها وتشارك بها عصرها في آن معا ،
وهي انما تحقق ذاتها - ولا جدال في هذا - بأن تضيف الى الواقع
ما وراءه ، ولكن كيف ؟

تستطيع أن تقول عن عصرنا هذا أى شيء تريد ، لكنك لابد
ناعته بأنه عصر علمى من الرأس الى اخمص القدم ، ولا ينفى
عن العصر علميته هذه أن نراه يلجأ في دنيا الأدب والفن الى
ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق ، مستهدفا بذلك أن يزيح
عن ظهره صرامة العلم ومنطقه واو لبضع ساعات ليسترىح ،
واذا قلنا عن العصر أنه ذو طابع علمى ظاهر في أدواته وآلاته
وتكنياته ، فقد قلنا بالتسالى أنه عصر يرتكز على « الواقع »
وحده ، والا فهل يترك عالم الضوء - مثلا - ظاهرة الضوء لينظر
الى ما وراءها ؟ هل تريد لعالم الطبيعة الذرية أن يفض النظر
عن الذرة التى هى موضوع بحثه ليجث عن خفاء كامن خلفها ؟
لا ، فالعلم مربوط بالواقع بأوثق الروابط ، والعالم مشدود العنق
الى موضوع بحثه ، يصب عليه المشاهدة ويجرى عليه التجارب
ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره . ثم ليصوغ له القوانين
آخر الأمر في صورة رياضية ليتمكن الانسان بعد ذلك من العجم
الظواهر الطبيعية بكل ما استطاع من شكائهم ، فيركبها ويوجهها ،
كما يفعل مهرة الفرسان في جيادهم .

فاذا شاء العربي أن يعاصر زمانه ، فلا مندوحة له من العلم ،
ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم ، وإنما عنيت العلم بمعناه الطبيعي
لا بالمعنى الذى يتصوره بعضنا حفظا لما ورد فى صحائف الأقدمين ،
فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر
لكنتك تزداد عصرية لو شاركت فى العلم بالالكترون وفى تسييره
لخدمة الانسان ، وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ونعاس
للراحة والأحلام ، فكذلك حياة الانسان الثقافية : يقظتها فى دراسة
العلم الطبيعى وتطبيقاته ، ونعاسها الحالمة فى رحاب الأدب والفن .

ولنترك المعاصرة ووسيلتها ، فما أظن عليها بين أولى الراى
اختلافا ولا خلافا ، ولنعد الى سؤالنا الأهم والأعوص ، وهو :
ماذا عسانا أن نضيف الى العلم من لدنا ، لنصبح عربا ، بعد أن
بتنا بالعلم معاصرين ؟ .. الجواب هذه المرة يكمن فيما وراء
الواقع ، فلئن كان الواقع المرئى ، الذى هو مجال العلوم الطبيعية ،
مشاركاً بين الناس أجمعين ، فإن ما وراء الواقع تختلف صورته
 باختلاف الأمم ، بل انها لتختلف فى الأمة الواحدة باختلاف الافراد
فى انصبتهم من الثقافة .

ولو أمعنت النظر حولك فى أحاديث الناس ومسالكم لرايت
هذه الحقيقة ماثلة أمام عينيك ، لا ، بل أنك لتراها ملقاة أمامك
على قارعة الطريق ، لا تتطلب منك امعانا للنظر ، وهى أننا لا نكاد
نفعل عما وراء الواقع فى حياتنا لحظة ، فذلك - كما أسسلفت
القول - هو طابعنا الثقافى الأصيل المميز ، ولا عجب ان كنا نحن
الأمة التى عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السسماء ، ومعنى
ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها معدون أتم اعداد لاضافة
الباطن الخفى الى الظاهر البادى ، فاذا استطعنا - بالمشاركة فى
الحركة العلمية - أن نشارك عصرنا فى هذا الظاهر البادى للبصر
والسمع ، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز أنفسنا بنظرتنا الخاصة
الى ذلك الخفى الباطن .

غير أن هذه الاضافة - اضافة الباطن الى الظاهر - لسوء
الحظ لا تتخذ عندنا صورة واحدة من الطراز الذى يعلو بصاحبه ،
بل ان لها عندنا صورتين : احدهما قد تراها فى قلة ضئيلة
من المثقفين واما الأخرى فلها الشيوخ فى السواد الأعظم من الناس ،
أما فى الحالة الأولى فالماورائية تبنى لنفسها نسقا متينا من القيم
السامية ، التى من شأنها أن تحدد الأهداف العليا ثم ترسم لها
خطوات الوصول ، وبذلك تصبح فعالة محركة نحو الأرقى
والأفضل ، وأما فى الحالة الثانية فالماورائية تتحول الى مجموعة
من السمادير والأوهام ، فترين على القلوب وتغشى الأبصار ،
وما هى الا أن تتجمد الحياة فى شرايينها فلا سير ولا حركة ، بله
أن يكون ارتفاع وارتقاء .

ونفض انظارنا عن أصحاب الأوهام والسمادير ، برغم كونهم
الفئة الأكثر عددا والأوسع انتشارا ، لأنهم اذ يجاوزون دنيا الواقع
الى ما وراءها ، لا تقع أبصارهم فى هذا « وراء » الخصيب الفنى
الملم ، الا على ما يشتت الأذهان ويبعث الجهود ويضل السائرين
عن جادة الطريق ، نفى النظر عن هؤلاء ، لأنهم يلتمسون فيما
وراء الواقع كل ما من شأنه أن يهدم بنيان العلوم ، فالعلوم قائمة
على اطراد القوانين ، أما هؤلاء فيبحثون عن روايات يروونها
ليثبتوا بها الا قوانين ولا اطراد ، فاذا كانت قراءة مخطوط معين
تتطلب فى الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى ، جعلوها لك أمرا
ممكنا بغير رؤية ، واذا كان الانتقال من نقطة الى نقطة آخرى
تتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما ، جعلوا لك هذا الانتقال ممكنا
بغير اجتياز للمكان ، وهكذا وهكذا ، ألوف الأمثلة والروايات
يسوقونها لك ويروونها ، ولو صدقت لكذب العلم ، وبالتالى
لاستحال علينا مشاركة العصر فى علميته بكل عقولنا وقلوبنا .

نفى انظارنا اذن عن هؤلاء برغم كثرتهم ، ويكفى لاهمالهم
من حسابنا أن نعلم أن أوهامهم هذه، ولو زادت أضعافا مضاعفة،
لما زادت فلال القمح حبة ، ولا أقامت للمضييعين من الناس جدارا

غير ان هذه الاضافة - اضافة الباطن الى الظاهر - لسوء
لا تفك أغلالها ولا تفسح أمامها آفاق النظر .
نفض أنظارنا عن هذا اللون المريض من مجاوزة الواقع الى
ما وراءه ، لنحصر تلك الأنظار في طريق آخر ، يميزنا ونستطيع أن
نفخر به ونفاخر ، وذلك هو الطريق الذى نبني به وراء الواقع
المادى منظومة من القيم ، بينها وحدة واتساق ، وفيها دينامية
محركة ، ولها القدرة على رسم حياة مثلى ، يكون فيها العمى
والأمل ، وهى منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا ، ومن
ثم فهى التى يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد الذى يحقق لنا الأصالة
التى اذا أضيفت الى المعاصرة عن طريق اكتسابنا للعلوم ، حققنا
وجودنا من طريقه ، فكنا بذلك عربا ومعاصرين فى آن معا .

وهى مجموعة من قيم لن تحتاج منا الى بحث طويل للكشف
عنها ، لأنها على أطراف أناملنا ، نرددها ألف مرة كل يوم ،
يحفظها صبية المدارس ، ويجريها الراشدون فى أحاديثهم الجارية ،
لكن - واأسفاه - يحفظها أولئك ويرددها هؤلاء الفاظا ، لكنهم
لا يعيشونها حياة ، وإنما عنيت القيم المتمثلة فى أسماء الله الحسنى .

هذه الأسماء هى فى حقيقتها دلالات تشير الى قيم تضبط
السلوك وتوجه مجرى الحياة الى أهداف تليق بالإنسان كما
تتصوره وتصوره الثقافة الإسلامية العربية ، هى صفات تكون
مطلقة بالنسبة الى الله سبحانه ، ومنقوصة متدرجة نحو الكمال
بالنسبة الى الإنسان ، فلو استطعنا - عن طريق التربية بصفة
خاصة ، وعن طريق الفكر والنشر بصفة عامة - لو استطعنا
إلا نجعلها مجرد ألفاظ نرددها على حبات المسابح ، بل نجعل
منها معايير حياة نابضة نرسمها ونهتدى بهديها ، اذن لكنت
بين أيدينا منظومة منسقة كاملة من القيم التى تضاف الى دنيا
الواقع فتخرج الإنسان الكامل المتكامل . من وجهة نظر
إسلامية ، وفى ظروف هذا العصر ، عصر العلم والصناعة .

اننا لنبصر بأعيننا ونلمس بأيدينا كيف انتهى العلم الطبيعي والصناعة التكنية في البلاد التي تقدم فيها العلم وتقدمت الصناعة ، كيف انتهى بها هذا العلم وهذه الصناعة الى حالة من العرج الحضارى ، فكأنما هي تحجل على ساق واحدة ، فكان ما كان من تمرد الانسان على نفسه في الفن والأدب ، حتى لقد أعلنوها صريحة بأنهم لم يعودوا يطبقون العقل والمعقول ، واندفعوا وراء اللامعقول والعبث ، فأى اضافة عظيمة تستطيع الثقافة العربية الأصيلة أن تضيفها الى حضارة هذا العصر ، لو أنها جسدت قيمتها في أبنائها أولا ، فاستطاعت بذلك أن تعطى للعالم المعاصر معانى انسانية في مقابل ما تأخذه من علم وتكنيات !

كان من بين ما أوحى الى بهذه النظرة الى الأسماء الحسنى ، وهى النظرة التي تجعل منها قيما للسلوك البشرى ، كتاب صغير عميق ملهم ، هو كتاب الامام الغزالى : « المقصد الاسنى فى أسماء الله الحسنى » . فالامام فى كتابه هذا يلقي على الأسماء الحسنى أضواء ساطعة تبرز معانيها الخافسية ، وهو يعقب على شرحه لكل اسم منها بقوله : ان نصيب العبد من هذه الصفة كذا وكذا ، فيبين للقارئ كيف يسلك فى حياته العملية على ضوء هذه الصفة المعينة أو تلك من المجموعة بأسرها .

واننى لعلنى ظن يبلغ درجة الرجحان الشديد ، بأن المتأمل لهذه المجموعة من الصفات ، يستطيع آخر الأمر أن يقيم منها بناء واحدا متسقا ، وانما قصدت « بالبناء المتسق » هنا ما غقصد اليه فى دراساتنا الفلسفية حين نرتب القضايا ترتيبا تنازليا يبدأ بالأعم وينتهى بالأخص ، بحيث تجيء كل خطوة نتيجة منطقية لازمة لزوما ضروريا عن الخطوة السابقة عليها ، وفى الوقت نفسه تكون مقدمة ضرورية بالنسبة للنتيجة التي تلزم عنها فى الخطوة التي تليها ، ولو استطعنا بناء هذه القيم على هذا النحو المتسق أوله مع آخره ، كان لنا بذلك - لا مجرد عدد

متناثر من القيم ، بل مجموعة « موحدة » ، ويكون مثل هذا « التوحيد » في القيم عندئذ ، جانباً هاماً من التوحيد الذي هو اميز ما يميز عقيدة المسلم ، وعندئذ كذلك يكون هذا التوحيد في القيم ، ضامناً للإنسان الا يتمزق سلوكه يمنة ويسرة فلا يدرى الى أين يتجه ؟ فمن نقائص عصرنا - بشهادة رجال الفكر اجمعين - أنه عصر أدى بشبابه الى حالة من التمزق والتفسيخ والضياع ، لماذا ؟ لأن القيم التي ينطوى عليها هذا العصر ، ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض ، فترى هذه القيمة المعينة تفرى الناس بالتزام العقل الصارم (في دنيا العاوم مثلاً) بينما تفرىهم تلك القيمة الأخرى بالخروج والعصيان وتفضيل الفريضة والوجدان على العقل ومنطقه (كما هو مشاهد في كثير من نتاج الأدب والفن ، وفي تمرد الشباب) ، فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادية للإنسان على طريق الحياة ، كان هذا دورنا في بناء الحضارة المعاصرة .

ولا يتسع المقام هنا لبحث شامل كالذي اقترحتة ، فلا أقنع بمثال واحد لعل أوفق به الى توضيح ما أريد :

اعتقد أن لصفة « الحياة » في هذه المجموعة صدارة منطقية ، فمنها تتفرع سائر الصفات ، وفي ذلك يقول الزبيدي في شرحه لكتاب الغزالي « أحياء علوم الدين » (ج ٢) أن تأخير ورود « الحياة » بعد ذكر صفات أخرى كالقدرة والعلم ، هو بمثابة تأخير المدلول عن الدليل ، فمن شرط العالم القادر أن يكون حياً ، ومع ذلك فكل ترتيب نجعل به صفة تسبق أخرى ، لا يعنى ترتيباً في الظهور ، لأن هذه الصفات كلها أزلية معاً .

وبعد هذا التحفظ أعود فأقول أن لصفة « الحياة » صدارة منطقية ، فماذا نعنى بها حين ندعو الإنسان الى أخذ نصيبه منها فيكون « حياً » ؟ المقصود « بالحياة » هنا جانبان أساسيان ، هما « الإدراك » و « الفعل » ، فللإنسان حياة بقدر ما لديه من

ادراك ومن فعل ، انه قد يتنفس ويتغذى ويتناسل ، ومع ذلك كله لا يعد « حيا » بهذا المعنى المتصود ، شرط الحي أن يكون على وعى كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه ، ثم لا يقف أمام ادراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا سكونيا ، لأنه لو فعل لما تغيرت الدنيا على يديه ، بل لا بد أن يكون « فاعلا » نشيطا منتجا مشاركا في دفع تيار الحياة بحياته ، وإلى أين يدفعه ؟ يدفعه إلى حيث تسمو وترتقى ، فالواقف على جانب الطريق ينظر إلى ركب الحياة ولا يسسهم في دفعه ، ليس حيا ، والذي يحاول الرجوع بتيار الحياة إلى وراء ليعود به إلى حيث بدأ ، ليس حيا ، بمعنى الحياة الإيجابي الذي أسلفناه ، الحي يقود ولا ينقاد ، ويكون متبوعا لا تابعا ، ما دامت « الحياة » بحكم تعريفها السابق خلقا وابدأما وابتكارا وإضافة للجديد .

كان العربي من الأولين « حيا » لأنه ما انفك بانيا في كل مجال : بانيا في مجال الفكر وفي مجال الحرب وفي مجال السياسة ، ولأنه كان تام الإدراك لدنياء ، وشديد الفاعلية فيما حوله ، والإدراك والفعل - كما أسلفنا - هما عصب الحياة بالمعنى المقصود ، فإذا رأيت العربي من المتأخرين - وأعني العرب في حالتهم الراهنة - إذا رأيته سطيحا تحت وطأة المستعمرين ، ينقاد لامامتهم ولا يقود ، يأخذ من حضارتهم ولا يعطي ، فاعلم أنه قد فقد من نفسه قيمة عليا من قيمة ، ولو استردها لاسترد عروبوته بها ، أن العربي لا يكون عربيا بمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين المرات ، إنما يكون العربي عربيا حين يتشرب القيم العربية الأصيلة ، وأولها صفة « الحياة » بالمعنى الذي قدمناه .

خط الحياة كخط الزمن ، فانظر إلى ما شئت من الكائنات الحية ، إلى شجرة - مثلا - تجدها تنوع فاعليتها - والحياة فاعلية - بتنوع مراحلها ، أن الفعل الذي تبدله في بناء جذورها ليس كالفعل الذي تبدله في صنع الأوراق والثمار ، هي شجرة

واحدة من جذورها الى ثمارها ، لكنها لو قالت لنفسها عند مرحلة
الثمر : لا ، اتركي حاضرك وارجمي الى ماضيك الجليل الجميل ،
لعدت الى بناء الجذور مرة اخرى ، ولالفت بذلك وجودها ،
وهكذا يفعل أعداء الحياة حين يدموننا الى العودة الى ما كان ،
لقد كان لما كان خطره حين كان الملتقى الذى تنصب عليه فاعلية
الأحياء أما وقد انتقل الأمر الى مرحلة تالية فى عملية البناء وطريق
السير ، فلننصرف بالحياة وفعلها الى هذه المرحلة الجديدة، شريطة
أن تخصص منها جزءا لحفظ الجذور الأولى ، وهكذا ترانا نضل
طريقنا ونخطئ فهم الحياة ، لو ظننا أن شرائح الزمن المتعاقبة يمكن
أن يحل بعضها مكان بعض ، فنزاع المرحلة الأخيرة من سياقها
لنردها الى مكان المرحلة الأولى .

العربى مطالب بحكم تراثه أن يكون « حيا » ، فالله تعالى هو
« الحى » بالمعنى المطلق الذى يستحيل معه أن يتسرب اليه جمود
وموت ، وأما الإنسان فهو كذلك - أو ينبغى أن يكون - « حيا »
بالمعنى النسبى الذى يعطيه من الحياة بمقدار ما يدرك وما يفعل .

ولو استرسلت فى حديثى لانتقل من صفة « الحياة » الى
سواها ، مما يكون فى مجموعته منظومة متسقة للقيم الضابطة
لسلوك الإنسان ووقفته لطال الحديث وفاض ، فحسبى هذه
« القيمة » الواحدة نموذجا لما أعنيه حين أدعو الى أن تكون
مجاوزتنا للواقع العلمى ، مجاوزة لا تنقلنا الى تخليط السمادير
والأوهام والشطح والخرافة ، بل تنقلنا الى عالم القيم التى تؤيد
العلم ولا تنقضه ، وتبنى الحضارة ولا تهدمها ، وتجعل من الإنسان
إنسانا يسير على ساقين : فهنا العلم ، وهناك ضوابط القيم .

لمسات من روح العصر

■ كان حديثا مشبوبا بانفعال ملتهب بينى وبين صاحبي ،
قال لي فيه : انك ما تنفك داعيا الى العصر والمعاصرة ، كأنما ترانا
وقد سدت في وجوهنا أبواب الحضارة ، فلهونا خارج أسوارها ،
لا نسمع منها الا صرير أقلامها وأصداء عجلائها ؟ ولست في الحق
أرى ما تراه إذا كان هذا هو الذي تراه ، فهاهي ذى مطابعنا تدور
بالوف من الكتب والصحف والمجلات ، فنتابع خلالها ما يجري في
انحاء العالم من شرقه الى غربه ، وها هي ذى معاهدنا وجامعاتنا
تنتج العلوم وتخرج العلماء ، وإذا أدت البصر في أرجاء بلادنا رأيت
يابسها وماءها وسماءها تعج بكل ضروب الأجهزة والمكنسات في
البيوت وفي الشوارع وفي المصانع وحيثما وجهت البصر ، فماذا
تريد ؟ لا ، بل اننا بعد أن نقلنا هذا كله من عصرنا فعاصرناه ، زدنا
عليه حفاظا على الأخلاق فلم تنهدم أركانها هنا كما انهدمت هناك !

فقلت : ان أربعين سنة قضيتها في التعليم — والتعليم عندي
معظمه حوار سقراطي يخرج خبيء المعاني — قد علمتني بدورها
درسا ، هو أن الفجوة فسيحة فسيحة وعميقة عميقة عند الكثرة
الكاثرة من الناس ، بين فروع المعرفة وأصولها ، أعنى بين
سطوحها البادية وأعماقها المضمرة ، أو بين ما يظهر منها وما يخفى ،
فقلة قليلة جدا منا نحن المثقفين — ودع عنك سواد الناس — هي
التي تريد ، وإذا أرادت ، تستطيع أن ترد الأفكار الدائرة على
أطراف الألسنة في الأحاديث الجارية ، الى جذورها المستتورة
لتطمئن الى ما بين الفكرة وجذورها من اتساق ، فالت لا تكاد

تفوص مع محدثك الى ما قد غيبه في حنايا الصدر من معتقدات
دفيئة راسخة الأسس ، حتى ينكشف لك - ولا أقول ينكشف له ،
لأنه في معظم الحالات يرفض أن يرى - كم يكون من التضاد بين
ما يعلنه من الفكر وما يخفيه من المعتقد ، لا عن عمد خبيث منه ،
بل عن غير وعى حتى تلفت اليه وعيه ، وهو في أكثر الحالات
- كما قلت - يغمض عينيه على أوجه التضاد حتى لا يراها فتفرعه ،
ولقد شهدت بعيني وسمعت بأذني عشرات من « العلماء »
المتخصصين في فروع الفزياء والكيمياء وغيرهما من ضروب « العلم »
بأحدث معانيه ، لا يقلقهم أن يفتقروا في معاملهم وأمام تجاربهم طيلة
نهارهم ، حيث لا يأخذون إلا بما تشهد لهم به تجربة يرونها
ويسمعونها ، أن لم يكن بأجهزة السمع والرؤية ، فلا أقل من أن
يكون ذلك بالحواس العارية ، حتى إذا ما خلعوا عن أجسادهم
معاطفهم البيض ، وخرجوا من معاملهم الى حيث يستريحون
ويسمرون ، رأيتهم يديرون الحديث - بكل نفس مطمئنة - عن
خوارق ، إذا صدق ما يروونه عنها ، انهدمت علومهم من أساسها ،
وهيئات لك أن تشير الى فجوة التضاد بين « علم » النهار
و « خوارق » الليل .

فاذا سمعت الناس يحدثونك عن العصر وفكره وحضارته ،
وظننت أنهم قد أجروا في شرايينهم عصارة زمانهم ، فلا تنخدع ،
وصابرهم على تحليل مكنوناتهم ، وأقلب ظني أنك كاشف في
دخائلهم رواسب قرون خلت ، برغم ما قد صبغوا به جلودهم من
ألوان القرن العشرين وزخارفه ، وسأضرب لك أمثلة توضيح
ما أريد :

أحسب ألا خلاف على أن فكرة « التقدم » هي من أبرز
ما يميز العصر الحديث كله ، لثلاثة قرون مضين والى يومنا ،
فلا أظنك مصادقا في جموع الناس أحدا يرضى لنفسه أن يكون
عدوا « للتقدم » في شتى جوانب الحياة العقلية والمادية ، فمهما

يكن مذهبه الذي يدعو اليه ، فهو يزعم لنفسه وللناس انه مذهب
يعمل على تقدم الحضارة بكل فروعها والا لما دعا اليه .

الى هنا والناس على اجماع ، فلنأخذ في تحليل الفكرة لنرى
كم منهم يظل صامدا في دعوته الى «التقدم» : أنك لكى «تتقدم»
من حالة الى حالة ، لا بد أن تعد الحالة الأولى متخلفة بالنسبة
للحالة الثانية ، فالنقلة لا تكون تقدما الا اذا كان وراء ذلك فرض
هو أنها نقلة مما هو أسوأ الى ما هو أفضل ، لا مما هو حسن
الى ما هو حسن آخر ، فضلا عن أن تكون نقلة من الأفضل الى
الأسوأ ! ومعنى ذلك في عبارة صريحة هو أن «الماضى» دائما
وفى كل الظروف أقل صلاحية من «الحاضر» دائما وفى كل
الظروف ، ذلك أن زعمنا أن الحضارة «تتقدم» والا فقدت هذه
الكلمة معناها .

وها هنا نضع أصابعنا على ركيزة أولى ، لا محيىص لنا عن
قبولها اذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا ، وهى أن نزيل عن الماضى
كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال ، فمهما تكن وسائل الماضى
الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرها ، فهى بالضرورة تفقد
هذه الصلاحية فى ظروف عصرنا ، فاذا وجدت مكابرا يدعى بأنه
عصرى الوقفة والنظر ، ثم وجدته فى الوقت نفسه يتمنى لو كرت
الأيام راجعة بحيث تعود الى الناس ما كان للأسلاف من رؤية
وسلوك ، فاعلم أن سطحه الفكرى مناقض لأعماقه ، وأنه يعيد
عن عصره بعد ما بين السطح والأعماق ! وليس يعنى هذا بترأ
الماضى ، كلا ، فبغير الماضى لا تكون للحاضر هويته ! وإنما
يعنى تطويرا له ، فالشباب لا ينسخ الطفولة نسخا ، لكنه
يطورها بحيث تظل هوية الشخص الواحد قائمة ، والرجولة
لا تنسخ الشباب لكنها تطوره ليكون حاضر الانسان امتدادا
لماضيه ، امتدادا لا يكرر ذلك الماضى ، بل ينبثق منه كائنا جديدا ،

يحمل من ماضيه بعض ملامحه ويضيف اليها بحاضره ملامح أخرى .

إذا آمنا « بالتقدم » إيماناً يجاوز نطقنا باللفظة صوتاً تفوه به الشفتان ، كانت النقلة الفكرية بعيدة بعداً فسيحاً ، لأننا عندئذ سنقلب الميزان ، فنجعل معيارنا هو المستقبل المرجو بعد أن كان الماضي الذى خلفناه وراء ظهورنا ، أى أن معيارنا بعدئذ لا يكون هو « المبدأ » بل « المنتهى » ، لا ما قد كان بل ما سوف يكون ، فلو سألنا عندئذ : ماذا ترى فى هذا السلوك المعين يسلكه الأفراد ، أو فى هذا التشريع المعين تسنه الدولة ، أو فى هذا الوضع أو ذاك من أوضاع الحضارة السائدة ، لم يكن جوابنا عندئذ : انتظر حتى أقيسه الى سلوك الآباء وتشريعهم وأوضاعهم الحضارية ، بل يكون الجواب : انتظر حتى أحسب النتائج المترتبة على هذه الأشياء ، فإذا وجدت النتائج مزيداً من علم ومن ضحكة ومن حرية . الخ ، قبلت السلوك ورضيت بالتشريع واقبلت على الأوضاع الحضارية الجديدة ، ان المعول عندئذ لا يكون : ماذا كان بالأمس ؟ بل يكون : ماذا سيكون غدا ؟

كان « للمبادئ » رهبة تدنو من التقديس ان لم تكن هى التقديس نفسه ، وكان سر الرهبة كامناً فى أن مصدر المبادئ مجهول ، فازدادت بذلك ألغازاً يصرفنا عن تحليلها والنظر فى محتواها هل يصلح مقياساً للعصر أو لا يصلح ، ولذلك رأينا فلاسفة الأخلاق على طول الزمن ، من اليونان الأقدمين الى مشارف العصر الحديث ، لا يسألون أنفسهم : ما حقيقتها ؟ بل يسألون : من أين جاءت ؟ وهنا اختلف الفلاسفة فى ذلك مذهباً ، فقال قائل : انها منبثقة من فطرة الانسان ، سواء كانت هذه الفطرة عندهم « عقلاً » أو « ضميراً » أو ما شاء لكل منهم مذهباً ، وقال قائل آخر : بل نزلت من السماء وحياً يهدى البشر سواء السبيل ، على أن ما نزل على الناس وحياً وما انبثق من دخائلهم يتساويان

آخر الأمر ، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر ، والعقل في توجيهه شريعة باطنة ، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام « المبادئ » بين ظاهر وباطن ، بين سطح وأعماق ، على اختلافهم بعد ذلك في ماذا يكون السطح وماذا تكون الأعماق : أيكون على السطح رغبات وأهواء ربما جمحت بصاحبها لولا أن في أعماقه عقلا يوجهها نحو ما ينبغي أن يكون ؟ (هذا هو الفيلسوف الألماني « كانت » في القرن الثامن عشر) ، أم يكون « العقل » هو القشرة السطحية البادية وأما أعماقه فوجدان صادق يوجه ويملي ؟ (وهذا هو « جان جاك روسو » في القرن الثامن عشر أيضا) ، ترى هل يكون على السطح الظاهر مجتمع يفرض على الأفراد ما أراد لهم من تقاليد ، يتقيد بها هؤلاء الأفراد وكأنها قيود من حديد ، واذن لا نتوقع في الخفى الباطن إلا جيشانا وغليانا يلتمس طريقه إلى الخروج في ثورات الاحتجاج حيناً بعد حين ؟ (وهذا شيء قريب مما ذهب إليه « ماركس ») ، أو لعل الذي خفى عن الأبصار هو تقاليد المجتمع وأوامر الدولة ، خفيت عن الأبصار واتخذت لنفسها كيانا مطويا في حنايا النفس ونطلق عليها « الضمير » ، وأما الذي ظهر على السطح فهو النزوات الفردية التي تنزو بأصحابها أن يفلتوا من رقابة المجتمع والدولة فما يلبثون أن يسمعوا صوت الضمير في أنفسهم صارخا ومؤنبا ؟ أم هل يكون الظاهر وعيا صاحبيا مدركا لكل ما فرض علينا من قيود ، يبطنه اللاوعي أو اللاشعور الذي إذا لم يجد لنفسه متنفسا في عالم الصبحو التمسسه في دنيا النفاس والأحلام ؟ .. مذاهب اختلفت كما ترى في أي الجوانب هو ظاهر الإنسان وأيها هو باطنه ؟ لكنها اتفقت جميعا على افتراض ظاهر وباطن معا ، وما ذلك كله إلا لأنهم سلموا بمقدمة لم يجادلوها وهي أن ثمة « مبادئ » ترسم صور السلوك الأمثل ، فمن أين جاءت يا ترى ؟!

والذي يفرض قيام هذه المبادئ قبل خوض التجربة الحية ، إنما يكون قد خطا بالناس أجرا خطوة نحو صورة من صور

الاستبداد السياسى ، لأن المبادئ قواعد ، فإذا أنت جعلتنى أقدم على حياتى ونصب عينى هذه القواعد الأولية فقد حددت الاطار العام لسلوكى ، ثم ما هو الا أن يخرج على الناس ما رد من هؤلاء المردة الجبابرة ، فيأخذ لنفسه حق تفسير هذه القواعد ، ليضع أعناق العباد فى أى شكيمة أراد ، مسدلا على وجهه قناع « المثل العليا » التى يسعى الى تحقيقها ، والويل عندئذ لمن أخذته فى الأمر ريبة أو اجترأ على طرح سؤال على الملائكة ! وفيهم الريبة وفيهم السؤال ؟ ان «القواعد» بحكم طبيعتها ومنطقها تبرر نفسها ، خذ قواعد لعبة الكرة مثلا ، فهل يحق للاعب وهو فى معمعان اللعب أن يسأل : لماذا يكون خط الجراء هنا وليس هناك ؟ ولماذا يجوز مس الكرة بالقدم ولا يجوز مسها بالأصابع ؟ لا ، انها «قواعد» اللعبة التى تقبل ابتداء ، لأنه بغيرها لا يكون لعب يمكن الحكم عليه بالصواب أو بالخطأ ، ولذلك « فالحكم » فى لعبة الكرة هو حاكم مطلق ، وله أمر ، وأمره نافذ . وهكذا قل فى كل ضروب «القواعد» بما فيها قواعد الأخلاق ، فإذا نحن سلمنا بقيامها قياما مسبقا ، فقد مهدنا الطريق أمام الحاكم المستبد يظهر كلما ظهر الشخص الذى يريد ذلك ويستطيعه .

ومع الحاكم المستبد يظهر ما يسمونه بالبيروقراطية ، أى ذلك الضرب من الحكومة الذى يجيز أن تهبط الأوامر من أصحاب المكاتب والمناصب لتهوى على أرواح البشر وهم فى ميادين نشاطهم كأنها ضربات القدر ، وقد تسألنى : لكن القواعد الخلقية نراها مفروضة حيث يظهر الحكم المستبد والبيروقراطية وحيث لا يظهران على السواء ، فلماذا ترتب على قيامها الحالة الأولى ولا ترتب عليه الحالة الثانية ؟ والجواب هو أن الشأن فى هذا هو كالشأن فى أشياء كثيرة أخرى ، فالماء يرويك من ظمأ والماء يقضى عليك بالفرق فيه ، والنار تنضج لك الطعام والنار تدلع الحريق المدمر ، فكذلك القواعد أيا كانت حين يقال عنها أنها مفروضة من حيث لا ندرى ، فهى اما تصلح أداة للحاكم

المستبد ، وأما تتخذ أداة لحكم الشورى ، والفرق بين
الحالتين هو أن الحاكم المستبد يطبق القواعد على الناس ويعفى
نفسه منها ، وأما الحاكم الديمقراطي فهو يطبق القواعد على
الناس وعلى نفسه سواء بسواء .

من أجل هذا كله ، تسود عصرنا هذا فكرة أخرى يريد
أصحابها أن يحلوها محل « المبادئ » أو القواعد التي كان يقال
إنها مفروضة علينا من حيث لا ندري ، ألا وهي فكرة « الأهداف » ،
فنحن ندخل حياتنا - أو ينبغي لنا - وليس في أيدينا القيد ولا في
أرجلنا الأغلال ، وإنما ندخلها وفي رؤسنا « أهداف » يراد تحقيقها ،
وكل سبيل نراه محققا لها ، لا رؤية « فردية » شخصية ، بل
رؤية « جماعية » مشتركة ، فهو السبيل النموذجي الأمثل ،
وواضح أنه كلما تبدلت الأهداف تبدلت السبل ، وبالتالي تغيرت
أمثل العليا ، وما هنا فليسأل من شاء أن يسأل : لماذا نسلك
هذا السبيل ولا نسلك ذاك ؟ لنبين له أن سبيلا منهما يؤدي إلى
الهدف المقصود والآخر لا يؤدي .

أني لأخشى أن يكون هذا الاستطراد الطويل قد شتت
معالم الطريق ، فاسندكر أننا أردنا أن نوضح كيف أن الناس
كثيرا ما يعيشون في القرن العشرين بما يدور على سنتهم من
كلمات ، أما ما وراء ذلك في بواطنهم أفهم يعيشون به في القرن
العاشر ! أقول القرن العاشر ؟ لماذا أظلم القرن العاشر وهو قرن
الفارابي وابن سينا وأخوان الصفا ؟ لماذا أظلمه وهو عصر المتنبي
في الشعر وأبي حيان التوحيدي في النثر الذي يعمسق بالفكرة
ولا يزخرف باللفظ .

ولكني أسوق مثلا يوضح ما أردت توضيحه أخذت فكرة
واحدة تصف العصر بغير حاجة إلى جدال ، وهي فكرة « التقدم » ،
فهى حديثة الظهور في تاريخ الفكر ، وأما قبل ظهورها على مر
القرون الطويلة فكان الأغلب على الناس ليس هو أن العالم يسير

من نقص الى كمال ، بل انه يسير من كمال الى نقص ، يكفي تصويرا لهذا الاتجاه المضاد قصص كثيرة كانت تروى لتؤكد أن العصر الذهبي إنما هو عصر مضي وهيئات له أن يعود ، اذن فكرة « التقدم » طابع يميز فكرنا المعاصر ، وسل من شئت من الناس : هل تؤمن « بالتقدم » ؟ وكن على يقين انه سوف يجيبك بالإيجاب المصحوب بدهشة على أن يكون ذلك موضعاً لسؤال ، لكن امض معه بعد ذلك في تحليل الفكرة لتخرج له مكنونها ، فيعلم انه يتحتم نتيجة لقبوله هذه الفكرة أن يكف عن دعوة الحاضر الى اتخاذ الماضي نموذجا ، وأن يمسك عن اقامة مثله العليا من مبادئ هبطت اليه من حيث لا يدري لتقيده دون الحركة الحرة نحو تحقيق أهدافه ، فعندئذ ستري أي شخص تخاطب، ستري ذلك الذي قبل فكرة « التقدم » لنفسه حتى يكون معاصرا ، قد ثار عليك ثورة أخشى عليك من آثارها لأنها يغلب أن تتركب سهوة الغضب الجموح ، فصاحبنا - كما ترى - معاصر باللفظة متخلف باللباب .

وبعد ذلك فلأنتقل بك الى فكرة أخرى مما يميز العصر ، لتري مرة أخرى كم من الناس حولك يقبلها بفروعها الظاهرة وجدورها الخافية معا ، وكم منهم تكفيه الفاظها على طرف اللسان ، وأما أن تورطه في مضموناتها فدون ذلك خرط القتاد كما كان قداماؤنا يقولون ، وأعني فكرة « التغير » في مقابله « الثبات » ، والتغير نسبي والثبات مطلق .

الحق انه خلال ما يقرب من قرنين من الزمان ، بادئا من أوائل القرن التاسع عشر والى يومنا الراهن ، ودنيا الفكر بأسرها تدور حول محور جديد لم تألفه بهذا الاطراد وبهذا الاصرار فيما مضى ، الا وهو محور « التطور » ، والفرق بعيد عن ثقافة تقيمها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية، وثقافة أخرى تقيمها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها الى حالة أخرى ، ولقد كان افتراض الثوابت هو مشغلة الفلاسفة جميعا

منذ نشأت على وجه الأرض فلسفة ، وذلك أن هؤلاء الفلاسفة ، كسائر عباد الله ، نظروا حولهم فوجدوا تيارا دافقا من ظواهر ما تنفك تتحول وتتبدل ، فالوان يتبع بعضها بعضا ، وأشكال وطعوم ، وكائنات تجيء وكائنات تذهب ، وفصول تتعاقب ، ونهار بعد ليل وليل بعد نهار ، الى آخر هذا الخضم الهائل من ظواهر متغيرة ، فسألوا أنفسهم : هل يمكن أن تكون هذه المتغيرات هى البداية والنهاية ، والظاهر والباطن جميعا ؟ ذلك عندهم محال ، اذن فماذا يا ترى تكون الأسس الثابتة وراء هذه التحولات ؟ واخذ الفلاسفة يجيبون - وما زالوا الى يوم الناس هذا يجيبون ! كل بجواب يقترح به ثابتا يراه أو عددا من ثوابت بحسب ما يرى ، ثم أسموا هذه الثوابت « جوهر » وأما ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهى « أعراض » لذلك الجوهر ، بل هم لم يتصوروا كيف يمكن أن نقول عن شيء أنه تغير ، دون أن يتضمن هذا القول افتراضا بأن له جانبا ثابتا هو الذى طرأ عليه ذلك التغير ، كأنما هو ينضو ثوبا ويرتدى ثوبا ، أما هو فهو ذاته ثابتة لا تتغير بما نضا وما ارتدى ، ولقد جعل أرسطو أسسا للتفكير الانسانى بغيرها لا يكون تفكير على الاطلاق ، وأولها ما أسماه « قانون الهوية » الذى يتصور عملية التفكير امرا محالا اذا لم يكن هنالك هوية ثابتة لكل شيء ، هى التى ندير عليها عملية التفكير هذه .

ولست اطيل ، لأنها قصة شرحها يطول ، وحسبى الآن أن اقرر أمام القارئ بأن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائما وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء حقائق ثابتة ، ثم تجيء عليها موجات الظواهر المتغيرة وتنحسر لتجىء سسواها ، فإذا استطعنا أن نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعين قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها ، فى هذه الحالة - وأرجو من القارئ أن يتأمل ذلك على مهل لأهميته - فى هذه الحالة يكون « الزمن » غير لى شأن فى علمنا بحقائق

الأشياء ، اذ ماذا يكون شأنه اذا كان الجوهر الثابت لكائن ما ، هو بحكم تعريفه « ثابت » على حالة واحدة ، فكان ماضيه كحاضره وكما سوف يكون في مستقبله ؟ ماذا يكون شأنه لو عمر ألف عام أو ألف ألف أو آلاف الملايين ؟ انه « ثابت » على جوهر واحد ، ولا يتغير عليه الا ما يطرأ من ظواهر ، والظواهر ليست بذات موضوع في ادراكنا للحق كما هو قائم من ازاله الى تبدل .. أو هكذا كانوا يقولون ، ولذلك كانوا يؤمنون بأن لمحة واحدة تدرك بها ادراكا صحيحا لما هو قائم في هذه اللحظة الحاضرة من مجرى الزمن ، كفيلة لك - اذا احسنت الاستدلال - أن تكرر بها راجعا الى الماضي كله ، وتجرى بها قدما الى المستقبل كله ، فتعرف منها وحدها - عن طريق الاستدلال - كل ما مضى وكل ما هو آت ! ولم لا وامتداد الزمن طال أو قصر لا يغير من حقيقة الأمر شيئا ؟

هكذا كانت الحال حتى جاء عصرنا بتصور جديد وضع « التغير » مكان الثبات ، وجعل « التطور » أساسا وحيدا تفسر على ضوئه الأشياء ، ولا يكون تباين بين شيئين أشد من التباين بين ثقافتين ، احدهما تجعل سكونية الثبات والدوام أساسها ، واخرى تجعل دينامية الحركة والتطور أساسا لها ، ومصدر التباين بينهما كامن في فكرة كل منهما عن حقيقة « الزمن » : فهو خط أشبه بالخط الهندسي ليس بين أى جزئين متساويين من أجزائه فرق جوهري ، اذ لا فرق بين طول مقداره سنتيمتر في أول الخط وطول آخر بنفس المقدار في آخر الخط ، أى أن الطول نفسه لا يدل بذاته ان كان قد تقدم في ترتيبه من التعاقب أو تأخر ، وهكذا قل في « الزمن » على ضوء هذه الفكرة : فاذا كان القرن طوله مائة عام مما نعرف ، فلا فرق في الجوهر بين قرن زمني جاء في قديم وآخر جاء في حديث ، أم أن الزمن طبيعته ليست هندسية رياضية على هذا النحو ، لكنها اقرب

شبهها بمخروط يتسع كلما استطال ، وفي هذه الحالة يكون الفرق كل الفرق بين طولين متساويين تأخذهما من موضعين مختلفين ، لأن أحدهما سيكون أغنى حصيلة من الآخر وأوسع أفقا .

هذا التصور المخروطي للزمن انما يكون اذا ما تصورنا العالم متطورا ناميا ، فهو الآن أغزر حياة منه في أى عهد مضى ، وسوف يكون في مقبل الزمن أغزر حياة مما هو الآن ، هذه واحدة ، والأخرى هي أن الفكرة القديمة كانت تلازمها فكرة أخرى ، هي أن الأشياء لا تتحرك بدفعة داخلية فيها ، ولذلك فهي تحتاج دائما الى محرك خارجي يحركها كيف شاء ، واما الفكرة التطورية بمعناها السائد في عصرنا (هي ليست بهذا المعنى عند دارون) فيلازمها أيضا فكرة أخرى ، وهي أن العالم مدفوع متحرك من ذاته ، كالكائن الحي حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته ، ولك على ضوء هذا القول أن تراجع فلاسفة التطور المعاصرين من أمثال برجسون ومورجان والكسندر ووايتهد ومن شئت ، لترى كيف انعكست هذه الفكرة الجديدة في فلسفاتهم ، واذن فانت مسائر لعصرك ظاهرا وباطنا ، اذا وجدت نفسك على استعداد كامل لقبول هذا التصور بكل ما يقتضيه من نتائج ، واقل ما يقتضيه هو استحالة أن يكون الماضي أكثر رشدا من الحاضر وأخصب فكريا وأهدى سبيلا ، أما اذا وجدت نتيجة كهذه لقمة عسرة الهضم في معدتك ، لا تميل الى الأخذ بها وانت مطمئن ، فلك الخيار ، ولكن اعلم في يقين أنك معاصر باللفظة وحدها ، عتيق اذا قيس أمرك بمضمونها وفحواها .

لعل موضوع الحديث لم يغب عن ابصارنا ، فنحن نزعم منذ بدايته أن الناس كثيرا ما يظنون بأنفسهم المعاصرة مخدوعين بما يحيط بهم من أدوات هي من نتاج العصر ، حتى اذا ما حالنا مواقفهم الفكرية ، لا من حيث ما « يقولونه » باللفظ عن أنفسهم ، بل من حيث ما نكشف عنه في خفيابا نفوسهم ،

وجدناهم لا ينتمون الى هذا العصر الا بأوهن الأسباب ، وأخذنا
نضرب الأمثلة ، فمن خصائص هذا العصر ايمانه بالتقدم ،
وما أهون أن يصف الناس أنفسهم بأنهم من أخلص المنساصرين
للتقدم ، فاذا ما بينت لهم على أى النتائج تنطوى هذه الفكرة
جزعوا وانكروا ، ثم انتقلنا الى مثل آخر يتصل بأسس الأخلاق ،
فهل تقاس افضلية الفعل الى مبدأ توارثناه جيلا بعد جيل على
انه النموذج الأسمى ، أو تقاس تلك الأفضلية الى هدف يتحقق
أو لا يتحقق دون أن نكبل أنفسنا بأفكار مسبقة ، ها هنا أيضا
قد نجد من الناس من يظنون بأنفسهم عصريّة الروح ، حتى اذا
ما واجهناهم بهذه النسبية الأخلاقية التى هى من معالم العصر،
أخذهم الفرع مما يسمعون ، وبعدئذ عرضنا مثلا ثالثا ، هو
الانتقال من تصور الثبات المطلق لحقائق العالم الى تصور التغير
والتطور الذى يجعل كل حقيقة أمرا نسبيا مرحليا ، ينسب الى
ما يؤدى اليه ، وأوضحنا للقارىء بعض ما يترتب على هذه
النظرة من رؤى عند مقارنة الماضى بالحاضر على وجه الخصوص،
وخيل إلينا أن هذا القارىء ربما أبت نفسه قبول هذه الرؤى.
أمثلة تبين كلها كم منا لا يصاح لعصره بحكم تكوينه الفكرى ،
مهما زعم انه متجدد متطور مساير لحركة الزمن .

ولنضرب مثلا رابعا وأخيرا ، هو تصور « الفردية » التى
نود أن تتميز بها أشخاصنا وأوطاننا ، فقد كانت الفكرة القديمة
عن هذه الفردية أنها « ذات » مستقلة قائمة برأسها حتى ولو لم
يكن فى الدنيا سواها ، وانك لترى هذا التصور منعكسا فى
الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها على السواء (ولم اذكر
المعاصرة منها لأنها تختلف) ، فهذا هو سقراط يطالب الإنسان
أن يعرف « نفسه » على ظن منه أن هذه المعرفة فيها مفتاح
معرفة لسائر الأشياء ، وذلك لأنك اذا أمنت النظر فى نفسك
حتى عرفت بها ، عرفت بالتالى طرائقها فى الإدراك ، ومتى تظفر

بالصواب وكيف تزل في الخطأ ، ومعرفة الانسان لنفسه على هذا النحو لا تشترط أن يكون الى جواره ناس آخرون ، فهو وحده - كالجزيرة المعزولة - يمكن أن يستبطن ذاته من داخل فيعلم ما يريد أن يعلمه ، وذهب الزمان وجاء ديكرت بقولته المعروفة « انا أفكر ، فانا - اذن - موجود » ، اكتفى بأن ينظر الى دخيلة نفسه ليرى « الأنا » وهي تفكر ، فجعل ذلك برهانا على وجوده ، بل جعله أساسا لكل برهان سواه ، ثم تبعه في ذلك ليبنتز الذي أفاض القول في أن الذات الانسانية - بل كل ذات مهما كان نوعها - هي كالذرة المصمتة التي ليس لها نوافذ تطل منها على سواها ، فهي في حقيقتها أقرب الى شريط ملتف على نفسه ، وما حياة الكائن الحي بعد ذلك الا أن يبسط هذا الشريط شيئا فشيئا حتى ينتهي ، واذا خيل اليك أن أفراد الناس يتبادلون الآراء وغيرها ، مما قد يدل على أن بينهم صلات لا تكون الا اذا كانت لديهم الوسائل التي يطلون منها بعضهم على بعض ، انبأنا ليبنتز هذا بأن ذلك وهم ، فما التوافق الذي تراه بين فردين أو أكثر الا كالساعات المضبوطة كلها تدل على الزمن الصحيح دون أن يكون بينها « تفاهم » ولا اتفاق بالتبادل .

صورة من فردية الفرد كان يسهل على الناس قبولها ، وقد ظهرت في صور أدبية أو فكرية كثيرة ، فانظر - مثلا - الى قصة روبنسن كروسو وهو في فردانيته على الجزيرة المعزولة ، وانظر في تراثنا الفكري العربي الى ما تصوره ابن باجة في « تدبير المتوحد » او الى ما تصوره ابن طفيل في « حي بن يقظان » ، تجد تصويرا للفردية المستقلة بذاتها ، بغض النظر عن محيطها من آخرين ، واتسعت فكرة الفردية هذه بعض الشيء لتشمل فكرة الانسان من قومه أو أمته ، فكانما هذا « القوم » أو هذه

« الأمة » فرد ضخم متعدد الأعضاء ، لكنه متميز كل التميز عن سائر الأقوام وسائر الأمم .

وجاء العصر الراهن بتعديل أساسي في هذا التصور لفردية الإنسان ، وهو تصور انعكس بدوره في الفلسفة وفي الأدب بل وفي مذاهب السياسة نفسها ، وخلاصته أن الفردية القديمة ضرب من المحال ، « فالأنا » لا وجود لها بغير « الأنت » أعني أنك لكي تكون على علم بنفسك ، لا مناص لك من مخاطبة سواك ، فلئن قال سقراط « اعرف نفسك » فقد جاء عصرنا ليضيف إلى النفس سواها حتى يمكنها أن تعرف ، فكان الأصوب أن يقال : « اعرف نفسك عن طريق معرفتك لسواك » ، وإذا كان ديكارت يقول : « أنا أفكر فأنا موجود » فقد قال له الفلاسفة المعاصرون (مثل هوسرل) تفكر في ماذا ؟ فلا فكر إلا فيما عداه ، وبالتالي فلا « أنا » إلا بسواها .

وسمع هذا المعنى يكن لك اتجاه عصرنا في التصور « الجماعي » للفرد ، فالفرد « عضو » لا مجرد فرد قائم بذاته ، أنه عضو ينتمي حتما إلى جماعات مهما يكن نوعها ، وبغير هذا الانتماء الضروري يفقد ذاته ويتيه في ضياع ، ولذلك لم يعد انتماء الفرد إلى وطنه أو إلى أمته أمرا عرضيا له أن يختاره وله أن يرفضه ، بل هو في صميم الصميم من وجوده ، إذا تنكر له تنكر لحياته نفسها ، وحتى إذا أصر على رفضه الانتماء لأمتيه ، فعليه أن يبحث له عن مجموعة أخرى ينتمي إليها ، حتى وإن كانت مجموعة غير متجمعة في مكان واحد ، كان ينتمي إلى العلماء إذا كان صاحب علم ، أو إلى رجال الفن إذا كان منهم ، أو إلى العمال إذا كان عاملا أو إلى الشباب إذا كان في مرحلة الشباب . وهكذا .

وهذه الفردية الجماعية — إذا صح هذا التعبير — ما تزال توسع من حلقاتها ، حتى لتراها توشك أن تجمع الإنسانية كلها

في مجموعة واحدة ، فانا «مصرى» أنتهى الى بنى وطنى ، ولكن هذا الوطن المصرى يظل قلق الوجود ما لم يدخل في دائرة أهم كالوطن العربى الكبير ، وبهذا أصبح مصريا عربيا ، وسرعان ما ترى الدائرة العربية أن وجودها يتطلب انتماء أوسع ، فلا عجب أن نشهد العالم مكتلا في أحلاف تجمع أجزاءه على أساس الأهداف المشتركة ، والأمل هو أن يجيء اليوم الذى يشعر الناس فيه بإيمان صادق - لا بمجرد ترديد اللفظ على طرف اللسان - أن هذا الانتماء الضرورى الحتمى لن تكتمل دائرته إلا إذا أصبحت الأرض وطنا واحدا يسكنه مواطنوه الذين هم بنو الانسان ، وهيئة الأمم المتحدة بداية متعشرة نحو هذه الغاية القصوى ، لكن الطريق قد يستقيم لها بعد حين - ذلك هو عصرنا ، فاذا أحسست في نفسك نفورا من أن تدمج نفسك مع سواك في وحدة تربطكما معا في وجود واحد ، كنت غريبا في عصرك بمقدار ما عندك من نفور .

لست أشك لحظة واحدة في أن أساسا عميقا لبناء الفكر القديم بشتى ظواهره قد تشقق بحيث أصبح البناء كله منهارا أو على وشك الانهيار ، ليحل محله أساس جديد يقام عليه بناء فكرى آخر ، فبعد أن كانت فكرة «الجوهر» - بمعناها الفاسفى - هى المحور الرئيسى للتفكير ، ويقصد «بالجوهر» النواة التى تلتف حولها خيوط الظاهرة المعينة دون أن تتكشف هى لآى ضرب من ضروب الإدراك الحسى ، وإنما يفرض وجودها لاستحالة تعليل الظواهر إلا بها ، أقول بعد أن كانت فكرة «الجوهر» هى محور التفكير ، رأينا اليوم أنه لم يعد لافتراض وجودها ضرورة ، إذ استطعنا أن نفسر الظواهر جميعا بغير حاجة إليها ، كنا لا نتصور ظواهر الانسان - مثلا - إلا معلقة على مشجب داخلى غير منظور ، هو «الجوهر» ، وهو الذى نطلق عليه اسم العقل أو النفس أو ما له هذا المعنى من الأسماء ، فأصبحنا اليوم نفهم هذه الظواهر على صورة أخرى ، وهى أنها مجموعة متلاحقة

من أحداث يرتبط بعضها ببعض بضروب من « العلاقات » حتى
لنتوهم أنها قد أصبحت - لتمامسها - ذات هوية واحدة ، على
حين أنها في حقيقتها مجموعة أحداث يتكون منها قطعة من تاريخ ،
وعلى هذا الأساس نفسه نفهم اليوم كل شيء ، فمثلا ، ليست
مدينة « القاهرة » شيئا محددا له ثبات ودوام ، بل هي أفراد
وأحداث تموج مع زيادة أو نقص ، ويتصلل بعضها
ببعض على نحو يوحى بأن تلك المجموعة متماسكة في شيء
واحد معين ، على حين أن شأنها أقرب الى خلية النحل ، فيها
مفردات وحركة ، لكنها تتشكل في مجموعة ذات اطار تقريبي
يحفظ لها نوعا من الهوية ، وعلى هذا الفرار نفسه تستطيع أن
تفهم الأشياء جميعا ، من الدرة الصغيرة الى المجرة الفلكية ،
ومثل هذا الفهم الجديد ينتهى بنا الى نتائج بعيدة المدى ، لأن
أهمية « الكيانات » المعينة - أشخاصا وأشياء وأما وأوطانا
وغيرها - ستنقل الى « العلاقات » التى تربط مجموعة من
الأطراف ، ومن ثم جاءت صورة « الفردية الجماعية » التى أشرنا
إليها ، وجاءت أيضا فكرة التغير الذى لا يجعل أمرا واحدا
يستقر على وضع واحد الا ريثما يتحول الى وضع جديد .

هذه الانتقال البعيدة من رؤية الدنيا على أنها « أشياء »
و « كائنات » الى رؤيتها على أنها « علاقات » ، قد نقلت منطق
الفكر نفسه من اقامة التدليل والبرهان على أساس الادراك
الكيفى للأنواع والأجناس ، الى اقامة ذلك التدليل والبرهان على
أساس رياضى بحت ، مما أخرج لنا ما يسمونه اليوم بالمنطق
الرياضى الذى جاء ليحل محل المنطق الارسطى القديم ، كان
أرسطو - مثلا - يكفيه دقة فى العبارة أن يقال : « كل انسان
فان » ، كأنما « الانسانية » و « الفناء » أمران ندركهما بالبصر
المباشر ، مع أن كل فكرة من هاتين الفكرتين قوامها مجموعة ضخمة
من التفصيلات التى يتركب بعضها على بعض بعلاقات تخضع
لدقة الحساب ، والا لظل معناها مرنا غامضا يختلف فيه المدركون
كل على حسب خبرته وثقافته ، أما اليوم فدقة الادراك العلمى

تقتضينا الا نقبل الفاظا عائمة المعانى كهذه ، بل نحللها الى الذرات الفكرية الصغيرة البسيطة التى تدخل فى تكوينها ، ونصوغ هذه الذرات الفكرية فى دالة رياضية تضبط لنا روابطها الداخلية التى بررت أن نعدها تصورا ذهنيا واحدا ، وأن تحليلنا كهذا قمين أن يغوص بنا فى تشكيلات من رموز ، يبدو للوهلة الأولى أنها عقدت علينا ما كان بسيطا ، مع أنها فى الحقيقة حولت لنا ما كان غامضا الى صيغة رياضية دقيقة، والحق أنه تحول لا يسيغه من ألف قبول المعانى المبهمة ، حتى لقد وجدت هذه النزعة الفلسفية التحليلية الجديدة معارضة أشد المعارضة وسخرية أمر السخرية عندما أدخلها الى الفكر العربى لأول مرة العبد الفقير لله كاتب هذه السطور ، وممن كانت المعارضة وكانت السخرية ؟ من أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية أنفسهم ، حتى لقد كتبوا يعارضون ويسخرون ، والله وحده عليم بمقدار ما علموه من هذا الاتجاه الفلسفى المعاصر ، وهل يكفى لابداء الراى فيه أو لا يكفى .

أما بعد ، فلنعد الى ما بدأنا به حديثنا : لقد عجب صاحبى الذى كنت أحدثه كيف أتشكك فى مسيرتنا لروح عصرنا ، ودنيانا قد امتلأت بعلوم العصر واجهزته ومكناته، فأجبتة بأن ذاك كله قشرة على السطح نقلناها ، ولم تمس منا اللباب ، وبينت له على مدار الحديث ، بأمثلة كثيرة أوردتها ، كيف يحدث غالبا ألا يكون عند الانسان من الفكرة المعينة الا اسمها ، فيقبل الاسم ويؤمن أنه قد قبل كذلك معناه بكل أبعاده ولواحقه ، حتى اذا ما تكشفنا له تلك الأبعاد واللواحق اخذه الفرع والنفور .

وليس لأحد سلطان على أحد فى أن يساير العصر أو ان

يتنكر له ، لكن الذى ليس من حقتك ولا من حقى ، هو أن تدعى
الانتماء للعصر بفكره وثقافته عندما تكون فى حقيقتك منطويا على
ما يناقضه ، فأحد أمرين : إما أن تعتد بما فى دخيلة نفسك فتمحو
ما يبدو على ظاهرك ، وإما أن تعتد بما هو ظاهر فى لفظك فتغير
ما قد ترسب فى طويتك من رواسب الماضى ، أما أن تعاصر زمانك
بظواهر اللفظ وتعارضه بباطن الايمان ، فذلك موقف أقل ما يقال
إفيه أنه غموض فى الرؤية أو هو نفاق ثقافى لا ترضاه .

منطق جديد لفكر جديد

■ لم يكن تحليل الأشياء الى « ذرات » تتألف منها ، بالفكرة الجديدة التى جاء عصرنا ليستحدثها من العدم ، اذ الفكرة قديمة قدم اليونان الاولين ، فرأيانها عند ديمقريطس ، ثم رأيانها عند نفر من فلاسفة العرب ومتكلميهم ، ولبثت بعد ذلك قائمة تتردد ظهورا وخفاء . لكن الجديد فيما استحدثه عصرنا هو بناء الذرة كيف يكون ، واذا استطاع القارىء ان يتصور النقلة التى انتقلتها فكرة الذرة فى عصرنا ، استطاع بذلك ان يمسك بخيط رئيسى تتعلق به أوجه كثيرة من حياتنا العلمية والفكرية ، مما ينتهى بنا الى طابع عام يجعل من العصر الحاضر عصرا متميزا مما عداه ، وانه ليكفيه فى هذا التصور ان يعلم ان « الذرة » الاولى بعد ان كانت - عند من جعلوها نهاية التحليل للوجود المادى - قطعة صماء لا ينفذ خلالها شيء . لأنها ملاء كلها ليس فيها خلاء باى معنى من معانيه ، وهى تستعصى على التجزئة بطبيعة الحال ، والا لما كانت اولية بسيطة ينتهى عندها التحليل ، أقول ان صورة الذرة - عند القائلين بها - بعد ان كانت على هذا النحو المصمت الصلب الملىء ، أصبحت عند عصرنا كيانا مخالخلا ، يتشابه تكوينه مع تكوين المجموعة الشمسية - مثلا - فنوية أو نويات فى مركزها ، تدور حولها كهارب فى أفلاك ، الى آخر تفصيلات هذه الصورة الجديدة للذرة ، مما نستطيع مراجعته مبسوطا فى كثير جدا مما ينشر من تبسيط العلم فى الكتب والمجلات .

ولو كان قارئنا ممن ألوا بشيء من اندراسة الفلسفية

بـ قليل أو كثير - لأدرك من فوره أن أهم فارق يميز هاتين الصورتين للذرة أحدهما من الأخرى ، هو أن الذرة في صورتها القديمة كانت « جوهرا » (بلفة الفلاسفة) وأما في صورتها الجديدة فهي « تاريخ » ؟ وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكر قديم وفكر جديد . . لكن مهلا ، فمن حق القارئ علينا شيء من الأناة ، حتى يستوثق أولا مما نعنيه - في الفلسفة - بـ بـكلتا هاتين الفكرتين : « الجوهر » و « التاريخ » .

أما فكرة « الجوهر » فلست أطمع في شرح مفصل للكثير من وجهات النظر التي اتخذها الفلاسفة حيالها ؟ ولا عجب ؟ فقد كانت هذه الفكرة من أهم ما شغل الفلسفة قديما ووسيطها وحديثها ، وحسبى أن أقول عن « الجوهر » هنا أنه هو - من أى كائن - ما يستحيل ازالته ، لأنه بزواله يزول الكائن ، أى أنه مهما تغير الكائن حجما وشكلا ولونا ، ففيه عنصر ذو دوام ، هو الذى يعطى الكائن هويته منذ لحظة وجوده وإلى لحظة فنائه ، بل أنه بالنسبة لبعض الكائنات - كالإنسان - قد لا يكون « لجوهره » فناء حتى بعد أن يفنى منه الجسد بكل ظواهره وتغيراته ، خذ فردا من الناس تعرفه ، وانظر ، تجده متغيرا أبدا لا يستقر على حالة واحدة لحظتين ، فقد كان رضيعا ثم أخذ يتغير ناميا ، حتى بلغ ما بلغ ، لكنه مع هذا التغير الذى لم يجمد دقيقة واحدة ، كانت له « هوية » واحدة ، عرف بها وما يزال معروفا ، فعلى أى أساس دامت له هذه الهوية الواحدة برغم ما تعرض له من تحول مستمر ؟ لقد كان ذلك على أساس ما نزعمه لأنفسنا في تكوينه وهو أن مجموعة الظواهر المتغيرة فيه ليست هي حقيقته كلها ، وإنما حقيقته هي « جوهره » وهو الذى تطرا عليه التغيرات ، حتى لقد قيل أنه بغير افتراض ذلك الجوهر ، لما أمكن أن يكون للتغير نفسه معنى ، إذ ما الذى يتغير ؟ ما الذى يستوعب الخبرات على مر الزمن ؟ أنه ذلك الجوهر المفروض ، يدوم ما دام الشيء ، وليطرا عليه بعد ذلك من التحولات ما يجيء ويذهب ، ما يظهر ويختفى ، لكنه يبقى شيئا « واحدا » بفضل جوهره ذلك .

على أن الأمر في هذا لم يقتصر على أفراد الناس ، بل يمتد

حتى يصبح هو الطريقة التي لا طريقة للناس سواها في تصورهم للأشياء كائنة ما كانت ، فهذه كرة يلعب بها على مرأى منى الآن طفل صغير ، تجرى بدفعته ، وتنط ، وتنضغط وتنسبط بضغوطات من أصابعه لا فهل كانت هذه « الظواهر » البادية هي كل حقيقة الكرة لا كلا ، لاها لما اختفت تحت قطع الأثاث ، ظل الطفل يبحث عنها ، فحتى هذا الطفل قد أوحى إليه فطرته أن وراء ظواهر الكرة المتغيرة ، « كرة » يبحث عنها إذا لم تعد لها ظواهر بادية ، ومعنى ذلك أن لها « دواما » في افتراضنا ، مادامت « الظواهر » متغيرة لا تدوم ، إذن لابد أن يكون الدوام خاصا بحقيقة خافية ، وهي « الجوهر » الذي جعل لكرة الطفل « هوية » متصلة يميزها بها من سواها ؟ بل انه بغير افتراض هذا الجانب الثابت الدائم ، لما استطعنا ان نتحدث عن شيء ، الا ترانا نقول - مثلا - ان الكرة مستديرة ، والكرة بيضاء والكرة متدحرجة او ساكنة ، الخ الخ ؟ فانظر الى مجموعة الجمل التي يقولها المتكلم عن « الكرة » تجدها عنده « موضوعا » يراكم عليه ما يراه لها من صفات ، ومن ثم كان التركيب اللغوي نفسه لعباراتنا التي نقولها عن الأشياء شاهدا على أننا « نفرض » قيام « موضوع » معين ، تتبدل عليه الصفات وهو ذو ثبات .

ثم قارن هذه النظرة في تفسير فهمنا للأشياء بنظرة أخرى لا ترى من أى كائن الا أحداثه التي تظهر ، دون أن تضطر الى افتراض حامل خفى يحمل تلك الأحداث الظاهرة ، فهي نظرة لو سألت صاحبها : ما حقيقة هذا الفرد المعين من أفراد الناس ، أو هذه الكرة التي يلعب بها طفلنا هناك ؟ أجابك : حقيقة كل منهما سلسلة « الأحداث » التي وقعت ، فاكتب لى تاريخا مفصلا لتلك الأحداث تكن لنا حقيقة الانسان المعين أو الكرة المعينة أو ما شئت من كائنات ؟ لكنك لن تطمئن لجوابه هذا ، وستعاود سؤاله : إذا كان هذا الانسان المعين لا يزيد على كونه خطأ من أحداث تتابع ، فما الذي يجعل له « هوية » واحدة مستمرة منذ نشأته حتى هذه اللحظة ؟ هنا يجيبك بأن « الهوية » الواحدة للكائن الواحد ، ليست مرهونة بقيام عنصر

مستقل بل هي مرهونة بمجموعة « العلاقات » الرابطة لتلك الأحداث ، فحتى لو وقع ما داد يستحيل أن يمع ، وهو أن بتشابه فردان في الأحداث التي تكون تاريخهما ، فلن تكون الروابط بين تلك الأحداث واحدة في الحالتين ، ومن ثم ينتج لنا « سمطان » أو تركيبتان مختلفتان ، هما ما يميز بهما بين الفردين .

خلاصة القول : وجد الفلاسفة قبل عصرنا (فيما عدا استثناءات قليلة) أنه لا مندوحة لنا من « افتراض » جوهر ثابت لكل شيء ، وكان ذلك منهم على أساس أنه بغير افتراض هذا الجانب الثابت لما أمكننا أن نفهم معنى للتغير ، ولما استطعنا أن نسند إلى الأشياء صفات معينة ، وأما فلاسفة عصرنا فمعظمهم على اتفاق بأن كيان الشيء - أي شيء - ليس في جوهر له مزعوم ، إنما هو في تسلسل الأحداث التي تصنع تاريخه ، مضافا إليها الطريقة الفريدة المتميزة التي ربطت بها تلك الأحداث ، ولنا لاحظ هنا أن افتراض « جوهر » للشيء ، يتضمن أن ذلك الجوهر لا يتأثر بمر الزمن ، فالروح - مثلا - هي الروح سواء مرت عليها ساعة واحدة أو ألف ألف عام ، والمربع هو المربع بالتعريف الواحد الذي يحدد فكرته بغض النظر عن زمن يطول بالكون ملايين السنين ، وأما أن تجعل حقيقة الشيء مساوية للأحداث التي صنعت تاريخه ، فمعناه أن الزمن عنصر أساسي لأن الأحداث إنما تحدث على فترة من الزمن ، لا يكون الشيء المعين في أولها هو هو نفسه في آخرها ، وهاتان الوقفتان تنعكسان - كما قدمنا - في تصور الإنسان للذرات الأولية ما وصفها ؟ فمع تصور الدوام والثبات كانت الذرة جسيما صلبا أصم لا ينقسم ولا يتفتت ولا خلاء فيه ، ومع تصورنا لحقائق الأشياء على أنها تواريخ يمتد كل تاريخ منها ما امتدت سلسلة الأحداث التي تكون هذا الشيء أو ذاك ، تكون الذرة - كما نعرفها الآن - كهارب دوارة في أفلاكها حول نواة ، ويفصل الكهارب بعضها عن بعض وعن النواة خلاء ، فما تنفك الذرة في حركة ، يؤخذ منها بالأشعاع أو يضاف إليها .

ولكى نزيد المقارنة بين النظرتين وضوحا ، نسوق لك الأمثلة ؟ فقد كان الظن أن كل اسم من الأسماء الواردة في لفظة

الناس ، انما يدل - اذا دل - على مسمى معين ثابت بحكم التعريف القائم على طبيعة ذلك المسمى ، أى القائم على « جوهره » ، فاذا قلنا « انسان » كانت الإشارة هنا الى « حيوان ناطق » ، أعنى الى كائن حى عاقل ، لأن طبيعة الانسان أو جوهره هو أنه حياة عاقلة ، لكن انظر معى الى أسماء كهذه : « تجارة » « مدينة » « مسرحية » « موسيقى » ولنسأل أنفسنا : ماذا تسمى هذه الأسماء ، هل هناك على أرض الواقع كيان معلوم القسمات محدود المعالم هو الذى أطلقنا عليه اسم « تجارة » ؟ ان نظرة واحدة فاحصة تكفيك لتعلم أن ما هنالك هو مجموعة « علاقات » بين أفراد من الناس بعضهم مع بعض فالذى أسميناه « تجارة » ليس « شيئاً » ولكنه نمط من تفاعلات ، كذلك قل فى « المدينة » ولتكن هى مدينة القاهرة مثلاً ، ان ما جعلها كذلك هو مجموعة سكانها الذين يعيشون فيها ، وهذه المجموعة تزيد وتنقص وتموت وتولد وتنشط وتتاجر ، انها كخلية النحل ، يكون لها « شكل » عام ، لكن المحتوى هو فى حركة دائبة لا تستقر لحظة ، وكذلك قل فى « المسرحية » وفى « الموسيقى » - كلها أنساق من « علاقات » وأنماط من حركة وأطر من بناء ، انك لا تنتظر لترى موضوع المسرحية المعينة ومضمونها الفعلى لتقول انها مسرحية ، بل يكفيك أن تعلم انها قد صبت فى الاطار المعلوم الذى هو شكل المسرحية كما نعرفه أو كما نريده ، ولقد يخيّل اليك بعد هذه الأمثلة أن الكائنات صنفان : صنف له طبيعة « الأشياء » الثوابت ذات « الجوهر » المعلوم ، وصنف آخر له طبيعة الهيكل البنائى ، تحدده « العلاقات » الرابطة لأجزائه ، لكن الجديد فى وجهة النظر المعاصرة هو أن كل حقيقة فى دنيا الواقع أو فى عالم الفكر انما تحددها طريقة بنائها ، كما هى الحال بالنسبة الى « الذرة » فى التصور الحديث .

هاك مزيداً من أمثلة تبين أبعاد هذه الفكرة الخصبة الجديدة لتمثلها فى مختلف أبعادها ، لأنها من الفكر المعاصر بمثابة الركيزة التى يعتمد عليها البناء ، اذا سئلت : ما الذى يجعل ملايين البشر نوعاً واحداً ؟ كان الجواب فيما مضى هو أنهم جميعاً يتميزون بما يسمى عقلاً ، وأما الجواب الأصح فهو

أنهم جميعا ذوو « بنية » واحدة ، أو هم ذوو « تشريع » واحد ،
أى أن الطريقة التى تتصل بها الأعضاء بعضها ببعض ليكتمسل
بها بناء عضوى معين طريقة واحدة فيهم جميعا ، كذلك قل فى
كل نوع حيوانى على حدة ، وكذلك قل فى عالم الحيوان كله
مأخوذا معا من حيث هو جنس واحد ، فالحيوان حيوان لطريقة
تركيبه وأدائه لوظائفه ، وهكذا الأمر فى أنواع النبات وفى النبات
جملة ، ما الذى يجعلنا نجمع الهملايا والألب والأنديز فى اسم
واحد هو « جبل » ، أن ذلك ليس مرجعه نوع الصخور ، بل
مرجعه « البنية » التى على هيكلها العام قام الجبل . . تماما
كما أصبحنا نحدد ذرة الهيدروجين أو ذرة الكربون بطريقة بنائها
النوعى ، ونحدد « الذرة » أجمالا - بغض النظر عن اختلاف
أنواعها - بطريقة بنائها .

أن القطعة الموسيقية الواحدة قد تتعدد ظروف عزفها ،
بل قد تتفاوت أجادة العزف فى كل مرة ، لكننا نظل نقول عنها
أنها قطعة موسيقية بعينها فى جميع الحالات ، لأن البنية الصوتية
واحدة ، ثم انظر ! أن هنالك هذه القطعة الموسيقية كما تقسم
فى مسمعك ، وهنالك أيضا هذه القطعة الموسيقية نفسها
مرقومة على « النوتة » ، وهى نفسها كذلك مسجلة على شريط
أو على أحد أقراص العاكي ، صور مختلفة ، لكننا برغم ذلك
نخلع عليها كلها هوية واحدة ، لما بينها من تشابه فى طريقة البناء .

وقل الشيء نفسه فى مسرحية تمثل على المسرح كمسرحية
هاملت ، ثم تكون هى نفسها مكتوبة فى كتاب ، ويشاهدها
آلاف المشاهدين ، وتتعدد مرات تمثيلها بمجموعات مختلفة
من الممثلين ، وقد يلقطها شريط سينمائى لتعاد على الشاشة
صورا متحركة ، فما الذى يجعلك تقول على درجة تقرب من اليقين
بأن الهوية واحدة برغم هذا التعدد والتنوع فى الظهور ؟ إنها
البنية الواحدة .

أن الاعتماد على واحدة البنية فى الحكم بوحدة الهوية
لهو فى صميم المنهج العلمى نفسه ، فالعلماء يجرون التجارب
فى المعامل حتى إذا ما اتفقت تجريبتان أو أكثر على نتيجة
واحدة ، كنا على اطمئنان معقول فى قبولها ، فما معنى « اتفاق »

التجارب ، أو « اتفاق » الشهادات عند مختلف المشاهدين ؟
ان كل تجربة وحدة قائمة بذاتها ، وكذلك كل مشاهدة يقوم
بها مشاهد ، لكن الذى يجمعها معا هو التشابه فى البنية ،
فكأنما عديد التجارب المتشابهة قد اندمج بفضل هذه البنية
الواحدة فأصبح تجربة واحدة ، أو مشاهدة واحدة ، أنهم
ليقولون أن الموضوعية هى من أهم شروط النظرة العلمية ،
وما الموضوعية ؟ هى أن ننظر الى الأمر الواحد من زوايا مختلفة
(أو بأعين عدة مشاهدين) فنجد أن البنية المرئية واحدة
برغم اختلاف الزوايا التى ننظر منها .

اننا نقول عن خريطة جغرافية أنها صحيحة ، اذا راجعناها
على الواقع الذى تصويره فوجدنا الطرفين على بنية واحدة ، أعنى
أن كل جانب من جوانب الواقع له ما يقابله على الخريطة ، ونقول
ان هذا الظل هو لتلك الشجرة اذا رأيت اتفاقاً بينهما فى البنية ،
برغم ما قد يكون بينهما بعد ذلك من اختلاف فى الأبعاد المكانية
وفى مادة المضمون الفعلى ، وما أكثر ما تهتدى الشرطة الى مجرم
معين ارتكب عدة جرائم ، بالأسلوب الذى يروته مشـتركاً
بينها ، فالجرائم قد اختلفت وتعددت ، لكن يوحد بينها أنها
قامت كلها على بناء واحد ، يقف المذيع أمام المذيع ويرسل
موجات صوتية ، تتحول الى موجات كهرومغناطيسية ، ثم
تعود فى الطرف الآخر الى موجات صوتية كما كانت ، والذى
يجعلها - رغم هذه التحولات على الطريق - تثبت على صورة
واحدة نسمعها فى الطرف الآخر وكأننا نسمعها عند نطقها فى
الطرف الأول ، هو أن البنية تظل واحدة من أول الطريق الى
آخره ، بل لماذا لا نضرب المثل بأنفسنا اذا سمعنا محدثاً يتحدث
الىنا مباشرة ، انه يبعث موجات صوتية تنتقل على الهواء
الى الأذن ، ثم تتحول فى عصب السمع الى حركة من نوع
آخر ، وتصل الى المخ على أسلاك الجهاز العصبى ، لكنها
مع تحولاتها هذه تحتفظ ببنية واحدة هى التى تضمن أن يكون
الصوت المسموع مطابقاً للصوت المنطوق فى الصورة وان اختلفا
فى المادة ، وهكذا وهكذا ، أمثلة لا حصر لها من ادراكنا للأشياء
من حولنا ومن ادراكنا للأفكار العلمية وغير العلمية على
السواء ، كلها تؤكد أن اعتمادنا فى معرفة دنيانا لم يعد على

أدراكنا « لجواهر » الأشياء ، بل لطرائق بنائها وأدائها
لوظائفها وفق ذلك البناء .

الى هنا وقد اشرنا الى لمحة من الوقفة العصرية في أحد
جوانبها ، وخلصتها أن المعول في معرفتنا لحقائق الأشياء
والمواقف ، لم يعد على أدراكنا « لجواهر » غيبى قائم فيها بل
المعول في ذلك إنما هو على أدراكنا لشكل بنائها ، وبالتالي فهو
على أدراكنا « للعلاقات » المحددة لصورتها ، وبقي أن نبين
كيف أن هذا الفكر الجديد قد اقتضى منطقاً جديداً .

لا بد لي بادئ ذي بدء أن أنبه القارئ الى مجمل المعنى
الذي يقصد اليه دارس الفلسفة بما يسمى « منطقاً » ، لأن
هذه اللفظة كثيراً ما تستخدم في حياتنا الفكرية الجارية بمعنى
أخرى ، ليست هي المعاني التي اصطلح عليها الدارسون ،
فباختصار شديد نقول أن المنطق هو استخراج للصور
الشكلية التي نزن أن تفكيرنا العلمي يسير على نهجها ، ولما كان
هذا الفكر العلمي نفسه يتوقف الى حد كبير على ما « نعتقد »
أنه الواقع ، كان المنطق كذلك - في صورته التي يتابع بها سير
الفكر العلمي - متوقفاً أيضاً على ما « نعتقد » أنه حقيقة
الواقع ، كل ما هنالك من فرق بين « العلوم » المختلفة في
موضوعات بحثها ، وبين « منطقها » هو أن للعلوم مادة معينة ،
كالضوء أو الصوت أو النبات أو الحيوان ، وأما المنطق فهو
يطرح من حسابه تلك المادة المعينة ليتابع « شكل » التفكير
وكيف تتتابع خطواته ، نتائج من مقدمات ، لكن العلوم ومنطقها
معاً يرتبطان بأوثق الروابط مع ما « يعتقد » الإنسان - في
العصر المعين - أنه طبيعة الوجود .

وكان أرسطو - كما نعلم - هو واضع « المنطق » كما
عرفه عصره والعصور التالية لعصره حتى عهد قريب ، فكيف
كانت « العقيدة » عندئذ فيما يختص بطبيعة الوجود ؟ كانت
« الطبيعة » عندهم طبيعتين : أحدهما هي هذه الأشياء التي
تظهر من حولنا وتختفى ، هي هؤلاء الأناسي ، وأفراد الحيوان
والطير ، هي هذه الشجرات والصخرات والأنهار والبحار ،
هي هذه الشمس وهذا القمر وتلك الكواكب والنجوم .. تلك

هي إحدى الطبيعتين ، ولما كانت كائناتها - كما ترى - متغيرة متحولة ، فهي طبيعة لا تصلح أساسا لعلم ثابت مكين ، إذ العلم الثابت لا بد أن يكون علما بما هو ثابت كذلك .

وهنا يأتي تصورهم لطبيعة أخرى ، قوامها « الأفكار » لا مفردات الأشياء ، وأفكار انمسا تتعلق « بالأنواع » لا بالأفراد الجزئية ، ففكرتنا عن « المربع » ليست مرهونة بمربع يرسمه تلميذ على ورق ، لأن الرسم - مهما دق - فلن يبلغ حد الكمال في استقامة الخطوط واكتمال الزوايا ، وإنما ترتفع فكرتنا عن المربع بتعريف عقلي له ، نحدد به جوهره ، وهكذا قل في كل شيء ، فكرتنا عن « الإنسان » لا ينبغي أن تركز على ما نشاهده في فلان أو فلان ، لأن هؤلاء الأناس قد يتفاوتون كمالاتهم ، لكن ليس فيهم واحد نستطيع أن نقطع بأنه هو فكرة الإنسان في غاية كمالها ، واذن فكرتنا عن الإنسان قائمة على تعريف عقلي له ، نحدد به جوهر حقيقته ، وهلم جرا .

وعلى هذا الأساس - أساس « الجوهر » أقام أرسطو « منطقته » ، لأنه هو نفسه الأساس الذي أقام عليه العلم عندئذ بناءه ، وتستطيع أن تدرك الفرق بين ما هو « فرد » متغير وبين ما هو « جوهر » للنوع ، بأن تقارن الأسماء التي نطلقها على الأفراد بالأسماء التي نطلقها على الأنواع ، قارن بين قولي « معاوية » وقولي « إنسان » ، الأول اسم لفرد ولذلك لم يكن يمثل عندهم « فكرة علمية » ، أما الثاني فاسم لنوع ولذلك فهو يتضمن فكرة علمية لأنه يتضمن تعريفا محددا لنوع بأسره .

من نقطة الابتداء هذه انطلق أرسطو يبين لنا كيف تتحد في أذهاننا تصوراتنا الذهنية عن الأنواع ، ثم كيف تتدرج الأنواع في سلم هرمي تحت أجناس أهم منها ، وهذه تحت أجناس أهم وهكذا ، فإذا نحن أحكمنا هذا البناء الهرمي الذي يشمل جميع « الأنواع » وأجناسها ، كنا بمثابة من أحاط بعالم الطبيعة كما هي قائمة في عالم الثبات العقلي ، لا كما هي منظورة في جزئيات العالم الحسي ، ومن تصوراتنا الذهنية عن الأنواع نستطيع أن نبني أحكامنا على حقائق الوجود ، بأن نربط بين

تصورين منها ربطا يثبت أحدهما للآخر أو ينفيه عنه ، وكلما انتهينا إلى حكم صادق من تلك الأحكام ، كان لنا أن نستدل منه أحكاما أخرى ، وهكذا دواليك .

الذي اكتسب المنطق الأرسطي قوته الجارفة التي مكنته من البقاء أكثر من عشرين قرنا ، هو أنه يساير ادراكنا الفطري للأشياء ، فنحن بالفطرة أميل إلى الاعتقاد بأن ما تقع عليه أبصارنا ، أو أية حاسة أخرى من حواسنا ، كالكرسي والقلم والفنجان والنافذة والسمة والطائر والسحابة والشجرة ، إنما هو ذو كينونة مستقلة قائمة بذاتها ، وما علينا بعدئذ إلا أن ننقل من الكرسي الفرد إلى الكرسي بالمعنى العام ، ومن القلم الفرد إلى القلم بالمعنى العام وهكذا ، فتكون لدينا « التصورات » التي نبني عليها علمنا بالوجود ، وحتى إذا وجد الإنسان بين يديه ألفاظا تسمى كائنات مجردة ، كالحرية والجمال والفضيلة وغير ذلك ، فلن يرى في الأمر بعد ذلك عبرا حين يجريها في الطريق الاستدلالي الذي رسمه المنطق الأرسطي ، لأنه لن يطالب « بتحليل » هذه المعاني بحيث يردّها إلى عناصرها الأولية ، فما عليه - مثلا - سوى أن يقول : أن كل ما في الكون قد جاء على نظام جميل ، وهذا الواقع الفلاني هو جزء من الكون ، واذن فلا بد أن يكون على نظام جميل ، فإذا لم تكن عيني ترى فيه النظام الجميل فلأنها عين عشواء ، أما أن يحال المتكلم معاني « الكون » و « النظام » و « الجمال » فليس ثمة ما يحتم عليه ذلك في منطق الفكر القديم .

فماذا - إذن - عن المنطق الجديد ، أرجو ألا يكون القاريء قد نسي الجانب الذي ركزنا عليه القسول في الفكر الجديد ، وهو أننا نلتبس حقائق الأشياء في طرائق بنائها ، لا في « جوهر » أنواعها ، أعني أننا نلتبس تلك الحقائق في « العلاقات » الرابطة بين الأطراف ، أكثر مما نلتبس في الأطراف نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، وذلك نفسه هو شأن « الرياضة » ، فانت حين تقول أن : « $2 + 3 = 5$ » تقولها ولا تدري ما هي « الأشياء » التي سترتبط بهذه العلاقة الرياضية ؟ هل هي برتقالتان وثلاث برتقالات ؟ أو هي كتابتان وثلاثة كتب ؟ ولم يعد برتراند رسل عن الصواب قيد شعرة حين

قال بطريقته الخاصة في التعبير : ان الرياضي هو الرجل الذي لا يعرف عم يتحدث . وكذلك الشأن في المنطق الجديد : هو منطق « للفلاقات » لا لحقائق الأشياء المتعلقة بها ، واذا أحكمنا بناءه ، كان لك أن تملأ أطار تلك العلاقات بأي شيء أردت .
انها لم تكن مصادفة عمياء في تاريخ الفكر المعاصر ، أن ظهرت فكرة الوحدات الذرية في أكثر من ميدان ، وعلى فترة قصيرة ، ففي وقت واحد تقريبا ظهرت النظرية الذرية في الفيزياء ، كما ظهر كذلك تحليل الكائنات العضوية الى « خلايا » ، كأنما الخلايا في البيولوجيا هي المقابلة للذرات في الفيزياء ، ثم ظهرت بعد ذلك بقليل نظرية برتراند رسل في « الذرية المنطقية » وهي ما نعني به بصفة خاصة في هذا الحديث .

فلقد كان معظم الخطأ في التفكير ، ينشأ عن خلط الانسان بين ما هو « فرد » وما هو « مجموعة » حتى كاد ألا يفرق بين قولنا « هذه الشجرة » و « الشجر » أو بين قولنا « عباس العقاد » و « انسان » ، لذلك كان اذا ما صادف جملة تتحدث عن مجموعات (والأكثرية العظمى مما يقوله الناس أو يكتبونه هو عن مجموعات لا عن مفردات) ظن أنها تتحدث حديثا مباشرا عن الأشياء الواقعة مع أن هذه الأشياء الواقعة لا تكون إلا مفردات ، فاذا جاء كلام المتكلم عن مجموعات ، كان معنى ذلك أن كلامه هذا يحتاج الى خطوة وسطى ترده أولا الى صورة لفظية تشير الى مفردات ، قبل أن يتوافر لنا امكان التقابل بين البناء اللفظي وبناء الواقع الخارجي ، فافرض - مثلا - اني قلت لك جملة كهذه : « العرب روحانيون » وأردت أن تفهم عنى القول فهما علميا دقيقا ، فأول ما تصنعه هو أن تحلل هذه الجملة التي يدور فيها الخبر حول « مجموعة » هي « العرب » ، أي أن تحللها الى قائمة من جمل يكون موضوع الحديث في كل منها شخصا عربيا واحدا يقع لك في مشاهداتك ، وبعد أن تحلل المقصود من لفظة « روحاني » الى عناصرها المكونة لها ، عندئذ يكون بين يديك صارات عن أشخاص بأعينهم يتصفون بصفات معينة ، فيكون التقابل بين العبارة والحالة الواقعة تقابلا مباشرا ، وبتعبير مختصر : لا بد أن تحلل الكلام المجل الى « ذراته » لتتمكن

من مراجعة كل ذرة فكرية على الواقعة المفردة التي جاءت تلك الذرة لتصفها ، أما أن تترك الكلام على أجماله ، ثم يخيل اليك أنك قادر على الحكم بصوابه أو بطلانه ، فذلك هو المنزلق الذي يؤدي الى الضلال ، وأهم ما نلفت اليه النظر هنا ، هو هذا المعيار : إذا وجدت أن الكلام المجمل العام يستعصي على الرد الى ذرات فردية في دنيا اللفظ وفي دنيا الواقع الذي يقابل اللفظ ، فاعلم أن أرجح الرأي عندئذ هو أنك بازاء كلام بغير معنى .

لعلك قد سمعت بما يسمى في عصرنا « بالمنطق الرياضي » (أو المنطق الرمزي) ، بل لعلك قد سمعت كذلك بالاتجاه الجديد الذي بدأه رجال التعليم في أقطار كثيرة من أرجاء الأرض (وبينها بعض الأقطار العربية) وهو أن يتخذ تدريس الرياضة صورة جديدة تختلف اختلافا واضحا عن الصورة التي ألفناها في المدارس ، وهو اتجاه جاء نتيجة مباشرة للمنطق الجديد الذي نتج بدوره عن اللفتة الفكرية الجديدة في عصرنا الراهن .

وبخلاصة هذا الاتجاه ، هي أننا قد كشفنا آخر الأمر عن حقيقة هامة ، وهي أن تفكير الانسسان في حياته العادية وعن الأشياء المألوفة ، إنما يجري - في أساسه - على أسلوب الرياضة في جريانها ، لقد لبث الانسان قرونا ، يظن أن الفكر في مجال الرياضة له طريقته ورموزه التي نعرفها جميعا ، وأما في الحياة المألوفة الجارية فقد تقول - مثلا - « البرتقال أصفر » فيكون قولك من نوع آخر لا يمت الى الرياضة ورموزها بسبب ، ومن ثم جاء المنطق الارسطي القديم ليواجه حالات الفكر التي من هذا القبيل ، بعبارة أخرى ، كان الظن أن الرياضة إنما تهتم بدنيا « الكم » وأما « المنطق » فيهتم بدنيا « كيف » .

فلما وقف نفر من اعلام الرياضة واعلام المنطق خلال القرن الأخير ، وقفهم التي أرادوا بها أن يزدادوا تحليلا وفهما للعلاقة بين الرياضة والمنطق ، وقعوا على هذا الكشف العلمي الخطير ، وهو : أولا - أن أسس الرياضة (كفكرة العدد) يمكن تحليلها بأسرها الى مفهومات من النوع الذي يتناوله المنطق بالدراسة ، وثانيا - أن المنطق بدوره يمكن أن يقام له بناء جديد يقوم على

الأسلوب الرياضي ، بمعنى أن يقتن جهاز من الرموز تدار في إطاره عمليات الاستدلال ، تماما كما تفعل الرياضة ، حتى لا يتعثر الفكر بما تشتمل عليه الفاظ اللغة العادية من مشحونات غامضة ، وبهذا نكون قد ضممنا عالمي التفكير : التفكير فيما هو « كم » والتفكير فيما هو « كيف » في جهاز رمزي واحد - وهذا هو ما يحاوله أصحاب الفكرة الجديدة في تدريس الرياضسة على أسس المنطق الرمزي .

أنكون قد شطحنا بالقارئ الى سماء التجريد أكثر مما ينبغي ؟ قد نكون ، لكننا لن نأمل في اصلاح فكرى إلا اذا تناولنا علة الفساد من جذورها ، فالفكر العربى ما يزال الى يومنا غارقا في ضروب من الفكر عتيقة ذهب زمانها ، ولم يعد لها أثر عند قادة الحضارة العلمية الراهنة ، وذلك من وجهين على الأقل : أحدهما - أنه ما يزال يضمن في تفكيره عن الكائنات أنها ثوابت في طبائعها ، كأنما لكل كائن « جوهره » الذى لا يتغير مع الزمن ، مع أن عصرنا - كما أسلفنا - قد استبدل بهذه الفكرة فكرة أخرى ، وهى أن الكائن المعين أو الموقف المعين انما هو « نمط من علاقات » ، أى أن وجه الثبات هو في صورة البناء ، لا في المضمون الذى يملأ تلك الصورة ، اذ قد يتغير هذا المضمون مع ثبات الصورة ، فيبقى للشئ ثباته ودوامه ، وثانيهما - أنه (أعنى الفكر العربى) لا يكاد يعا عند قبوله الأفكار التى تعرض عليه ، بأن ينظر ليرى أن كان في دنيا الواقع « مفردات » تؤيدها ، ليكون على استعداد لرفض أية فكرة لا يجد لها وسيلة للتطبيق .

أما عن الوجه الأول فانظر فى حياتنا الاجتماعية كيف كان لوقفنا المخطئة أبلغ الأثر ، ويكفى أن نسوق مثلا واحدا : النظم الاجتماعية بما فى ذلك النظم السياسية ، فانظر الى بلد أشرب أهله «الافتة الفكرية الجديدة » تجددهم هناك على عقيدة راسخة بأن الجانب الثابت من النظم الاجتماعية والسياسية هو بنية الاطار ، وأما الأفراد أنفسهم فيحيثون ويلهون ، فليست العبرة بأشخاص الرجال فى ذواتها ، بل هى فى الدور الذى يؤدونه فى المجموعة المنقومة التى هم أعضاءها ، ولذلك فقد نجح حاكم ويلدهب حاكم ، لكن اطار الحكم نفسه باق وثابت ، ان الديمقراطية

أو الدكتاتورية أو أى نظام سياسى شئت ، إنما هى « تركيبة » معينة ، اذا بقيت على طريقة بنائها بقيت صورة الحكم كما هى مهما تبدل عليها أشخاص الحاكمين ، قل مثل ذلك فى مؤسسات التجارة و لصناعة وغيرها من منظمات المجتمع المتطور ، تجددها هناك قدرة على البقاء عشرات من السنين متوالية ، بسبب ان اصحابها يحافظون على « كيائها » الذى بنيت على اساسه ، برغم تبدل الأشخاص الذين يتولون أمورها ، الأمر فى كل هذا كالأمر فى فريق الكرة - مثلا - حيث يكون الجانب الهام فيه هو الدور الذى يؤديه الفرد الواحد فى موضعه من التكوين الجماعى ، وليس هو انه فلان بن فلان من الاسرة الكريمة الفلانية ، ان المجتمع الحديث هو مجتمع من نظم قبل ان يكون مجتمعا من افراد ، وليس فى ذلك حيف على الفرد ، ما دمت تفهم الفرد على أنه عضو فى جماعة . . قارن كل هذا بما هو شائع فى حياتنا ، تجد الوزن كله - أو معظمه - فى شخصية الفرد من حيث هو فرد ، لا يربط علاقه بالنظام الذى هو عامل فيه بقدر ما يربطها بالأسرة التى جاء منها ، المهم عندنا هو « من هذا الرجل ؟ » لا « اين موقع هذا الرجل من البناء الاجتماعى ومادا يؤديه ؟ » ولا غرابة ان نجد النظام - كائنا ما كان ، سياسيا أو اجتماعيا أو تربويا أو غير ذلك - ليس له الأهمية الأولى بحيث يدخله الأفراد ليخدموه ثم يذهبوا عنه وهو أكثر رسوخا ، بل أننا لنجد عندنا أن أيسر الأمور علينا هو أن يتحطم النظام القائم على يدى كل قادم جديد ، ليقم هذا القادم الجديد نظامه الخاص ، امعانا منه فى توكيد شخصه هو على حساب أى بناء اجتماعى أو سياسى قائم .

وأما عن الوجه الثانى ، الذى هو مراجعة القول على وقائع العالم ، فحدث فى أمره وليس عليك من حرج ، لأنك مهما أسرفت فلا مبالغة فيما أسرفت به ، فأننا أمام الأقوال لفى غيبوبة المنتشى بخمر ، فننسى أن القول إنما يقوله صاحبه - فى ميادين الجد - ليعنى به شيئا من مفردات الواقع ، ننسى ذلك الى الحد الذى قد يميل بالرأى العام بين المثقفين - ودع عنك جمهور الناس -

الى ازدياد من يطالبهم بأن يكون معنى الكلام في دنيا التطبيق والعمل . . وأن الحديث في هذه الآفة ليطول ، فإذا كان قادة الحضارة في عصرنا مشغولين «بالتكنولوجيا» ، فنحن مشغولون - كما قلت مرة في إحدى المناسبات العامة - «بالكلامولوجيا» .

ألا أن في عصرنا لفكرا جديدا ، ولهذا الفكر الجديد منطق جديد ، فاما قبلناهما في شجاعة من أراد لنفسه مسايرة زمانه، أو رضىنا بالتخلف الفكرى في غير شكاة ولا ضجر .

دماغ عربي مشترك

كنت استطيع أن أجعل العنوان « عقل عربي مشترك » أو « فكر عربي مشترك » أو ما يشبه هذا ، لاضمن به لفظا مأوفا ، لكنى تعمدت الإشارة الى « الدماغ » ، لأنه هو العضو الذى يجيء العقل أو الفكر وظيفته له ، كما تكون العين عضوا والبصر وظيفته ، والأذن عضوا والسمع وظيفته ، وهلم جرا ، والجانب المفقود فى حياتنا الثقافية العربية - فيما أرى - ليس هو الوظيفة بقدر ما هو العامل الذى يعضونها فى كيان ، اذ قد نجد قطرات من « الفكر » مبعثرة هنا وهناك فى الكتب والصحف ، لكنها تفتقر الى « العضو » الذى يجمع اشتاتها فى تيار واحد متجانس الطبيعة والهدف ، برغم ما قد يكون فيه من كثرة وتباين ، ولو كانت حياتنا الثقافية مكتملة النماء لجاءها توحيد الأجزاء من أعصابها وشرائينها ، ولكنها ليست كذلك ، فاصبح حتما أن نصطنع لها جهازا يوحدتها حتى تسترد العافية .

واننا اذ نبحث لاشلائنا الفكرية عن شريان يجعل منها كائنا حيا حساسا لما حوله ، مستجيبا له على النحو الذى يكفل له البقاء والقوة ، فانما نساير عصرنا فى صفة لعلها أبرز ما يميزه من صفات ، فبينما غلبت على العصور السابقة نزعة قسيفسائية فى بناءاتها الفكرية ، ترى عصرنا أميل الى دمج الأجزاء المنفصلة فى تيار متصل ، وهذا هو نفسه الفرق بين طريقتين فى التفسير : التفسير بنظرة آلية تجاور بين الأجزاء ولا تسكبها فى تيسار ،

والتفسير بنظرة حيوية عضوية تسيل الأجزاء في خط موصول ،
 النظرة الأولى سكونية في أساسها ، والثانية حركية ، فلو أمعنت
 النظر في الفكر الأوروبي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر
 (ولتذكر جيدا أن أوروبا هي القابضة على زمام الحضارة
 خلال الخمسة القرون الأخيرة أحببنا نحن ذلك أم كرهناه ، ثم
 اضيفت اليها الولايات المتحدة الأمريكية أخيرا) أقول : إنك
 لو أمعنت النظر في الفكر الأوروبي خلال الفترة التي سبقت
 عصرنا ، وجدته نابعا من أساس مشترك ، هو تحليل الكل الى
 أجزائه ، بحيث لا يجعلون من الكائن - أيا ما كان - أكثر من
 حاصل جميع أجزائه ، « فالعقل » - مثلا - هو مركب قوامه
 مجموعة أنطباعات حسية تظل تتجمع داخل وعوسنا وتتشكل
 في طرائق تركيبها ، فينشأ منها « الأفكار » من أدناها الى أعلاها
 (راجع فلسفة هيوم) ، و « المكان » مجموعة نقاط ، و « الزمان »
 مجموعة لحظات ، و « العالم » كله مجموعة عناصر أولية ،
 و « الانسان » نفسه - كأي كائن حي - مجموعة أعضاء تعمل
 معا كما تعمل أجزاء المكنة ، وعلى أساس هذه النظرة التحليلية
 ظن رجال الفكر عندئذ أن عناصر الوجود كله أو مكوناته الأساسية ،
 قد يتصل بعضها ببعض ، أو ينفصل بعضها عن بعض ، فيتكون
 باتصالها أو بانفصالها تلك الظواهر الطبيعية المعينة ، أو ذلك
 الكائن المعين من الكائنات ، أما الكون في مجموعه فهو دائما
 ذو حاصل واحد ، لا يزيد جزءا ولا ينقص جزءا ، وإذا جاز لي
 أن أشبه الموقف الفكري عندئذ بتشبيه يقرب الصورة الى
 الأذهان ، قلت أن الأمر كان كما لو كان عندك ورقة نقدية بعشرة
 دنانير ، هي كل ما لديك من مال ، تستطيع أن « تفكها »
 - أي تحليلها - الى آحاد ، أو الى قروش ، أو الى قطع من ذوات
 العشرة القروش ، على أن لا يزيد المجموع النهائي دائما عن دنانير
 عشرة ، مهما تنوعت الصورة التي تضعها فيها من تصنيف
 النقد المتاحة .

ذلك ما قد كان عليه تصور الناس لطبيعة الكون ولطبيعة
 الانسان ولطبيعة الفكر والفن ، فجاء عصرنا ليغير هذا التصور

من أساسه ، وذلك بأن أحل محل الكل الثابت الذي لا ينقص ولا يزيد ، صورة أخرى للكون وللطبيعة ولعالم الأحياء - ومنه الإنسان - تجعل الكل ناميا أبدا متطورا أبدا ، فهو أبدا يزداد اتساعا ويزداد غزارة وخصيلة ، ولقد اقتضت هذه الصورة الجديدة عدة نتائج ، منها أن الشريحتين المتعاقبتين من الزمن ، وأن تساوتا رياضيا فلن تتساويا في كثافة الخبرة وغزارتها ، لأن الشريحة التالية في الترتيب لا بد بالضرورة أن تراث خصيلة الشريحة السابقة ثم تضيف إليها ما قد استحدثته هي بفعل النمو والتطور ، ومن النتائج كذلك - وهو ما يهمنا هنا في سياق حديثنا الراهن - أن تكون الأجزاء في أى كيان تختارده للنظر ، متلاحمة بعضها في بعض ليتكون منها سسيال واحد ، فإذا أنت فككت هذا التيار الدافق الى قطراته ، كما تنثر حبات العقد ، بطل أن يكون كائنا حيا ناميا ، وبالتالي فانت عليه فرصة النمو والتطور وبلوغ النضج والاثمار .

وعلى هذا الضوء المبدئي العام ، نعود فننظر الى موضوع حديثنا هذا الخاص ، وهو حالة العقل العربى اليوم ، فنقول انه اذا ثبت صدق ما أزعمه له ، وهو انه حتى على فرض أن هنالك جملة أفكار تنبت على أرضنا هنا وهناك فهي أفكار مفرقة مجزأة، مرصوص بعضها الى جوار بعض - على أحسن الفروض - لكنها غير مترابطة معا في كيان عضوى واحد ، واذن فلا أمل لها - اذا بقيت على هذه الحال - في أن تسعفها عوامل النمو والنضج والاثمار ، ما لم ينشأ لها ما يقابل « الدماغ » من الجهاز العضوى فى الفرد الواحد .

ان لأصحاب التفسير البيولوجى للتاريخ فى عصرنا ، وأظن ان فى مقدمتهم جميعا المفكر الفرنسى المعاصر « تيار دى شردان » Teilhard de Cardin رؤية للحقيقة - حقيقة الكون وحقيقة الإنسان - يصلون اليها عن طريق نظريتهم الخاصة فى تفسير التطور، أحسبها معينة لنا أنفع البعون فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه، حتى وان كانت لنا اعتراضات على تفسيرهم للتطور بصيغة عامة ، وأساس تلك الرؤية التى أشرنا اليها ، هو - أولا - أن ننظر

الى التطور فيما قبل ظهور الانسان نظرة تختلف عنه فيما بعد ظهور الانسان ، وبالنسبة للانسان وحده دون سائر الكائنات ، فاما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة ، بمعنى انه كلما ظهر جنس حيوانى معين الى الوجود ، فهو لا يلبث ان يتفرق فى انواع مختلفة ، يتميز كل منها بخصائصه ، برغم اشتراك الأنواع كلها فى أرومة واحدة ، وأما بالنسبة الى الانسان ، فالقوة الباطنية الدافعة هى قوة ضامة أو جاذبة ، تداب على تجميع الأطراف نحو مركز واحد ، حتى لا تتفرق أنواعا كما حدث فى دنيا الحيوان والنبات ، ولذلك لبث الانسان بين سائر الكائنات الحية جميعا ، وحيدا فى كونه نوعا واحدا ، ولم يتكاثر أنواعا متباينة ، كما نرى - مثلا - فى عالم الحشرات التى تزيد أنواعها على نصف المليون ، وفى عالم الطير الذى تقرب أنواعه من تسعة آلاف ، لكن الانسان - وان صمد على مجرى الزمان نوعا انسانيا واحدا - فقد استعاض عن التنوع البيولوجى تنوعا آخر ، هو التنوع فى الثقافات ؟ ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافى ، سرعان ما يجد له دائما مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه فى قبضتها الواحدة ، فيظهر العصر وكأنه متميز بطابع فكرى واحد .

وثانيا - تتميز رؤية الحقيقة من وجهة نظر التفسير البيولوجى للتاريخ ، بمبدأ هام ، وهو أن البناء العضوى صفة لا تقتصر على الكائن الفرد ، بل تتسع لتشمل مجموعات الأفراد ، فما يصدق على الفرد الواحد من حيث الترابط والتعاون بين أعضائه الكثيرة المتنوعة ، بحيث يصبح برغم كثرة أجزائه كائنا واحدا ذا هدف واحد ووجهة نظر واحدة ، يصدق أيضا على « المجموعة » اذا تعضونت بحيث تصبح هى الأخرى - برغم كثرة أفرادها - وكأنها فرد واحد فى اتجاهه وغاياته ووجهة نظره ، وذلك بما يكون عندئذ بين هؤلاء الأفراد من ترابط وتعاون ، شريطة أن يكون لهذه المجموعة من الخصائص العضوية الموحدة ما للفرد ، وأهم تلك الخصائص أن يكون لها « دماغ » يتولى التوجيه والتوحيد ، ولقد حرصت على ألا أقول هنا كلمة « رأس » ، لأنها كلمة سرعان ما تتحول فى أوهامنا الى « رئيس » ، ثم تتوالى بعد ذلك النتائج ، التى لا بد لها - فى

مناخنا الثقافي الذي تغفل في كيانتنا حتى العظام - أن تجعل بين الرئيس والأعضاء حاكما ومحكوما ، ومستبدا وخاضعا ، وأمرأ ومطيعا ، وهو ما لا يطوف لى ببال حين أريد الانتفاع بفكرة « الدماغ » فى عمالية التوحيد العضوى .

هى رؤية تنفعنا نفعا عظيما فى ايجاد الوحدة الفكرية الحية النامية ، التى تبلغ النضج فى حينه وتعطى الثمر فى ابانه ، فى ضوئها نفهم لأحياء تراثنا العربى معنى وقيمة ، اذ لو سألنى سائل (وقد وقعت على السؤال مطروحا فى بعض مجلاتنا العربية التى تشتعل على صفحاتها السنة من لهيب الثورة الفكرية الجامحة عند طائفة من شبابنا) اقول انه لو سألنى سائل : فيم العناية بتراثنا الفكرى وعصرنا قد اختلف كل هذا الاختلاف عن عصور آبائنا ؟ لأجبه - على ضوء الفكرة العضوية التى أسلفنا ذكرها - اننا نحن مع هؤلاء الآباء تيار حيوى واحد ، اذا بترت جزءا منه ، فنى هذا الجزء بالدبول والضمور فالموت ، وليس هذا القول من قبيل التشبيهات البلاغية الجوفاء ، لكنه تصوير دقيق لما يقع ويحدث ، لأننا قد نسأل بدورنا : اذا نحن اهملنا تراث الآباء الفكرى اهمالا تاما ، فماذا تقترحون لحياتنا الفكرية عندئذ ؟ اتقولون - مثلا - نقتصر على نتاج أوروبا وأمريكا الآن ؟ لكننا لو فعلنا ذلك ، الا يكون فيه « فناؤنا » الفعلى بأن جعلنا أنفسنا خلايا فى جسم آخر ، هو جسم أوروبا أو أمريكا أو كاهما أو كانا متحدين فى كيان واحد ؟ وبالفعل هذا ما قد حدث لطائفة من رجال الفكر فىنا ، ملأوا شرايينهم بثقافة غربية خالصة ، فكان وجودهم بيننا وجودا جغرافيا وجوارا مكائيا فقط ، واما ان يشاركونا فى الوجود « الزمانى » ، أى الوجود الذى يمتد ليصل أمسنا بيومنا ثم ليصل هذين معا بالغد ، فذلك ما يستحيل عليهم ، ومن ثم فهم لا يدخلون حلقات من تاريخنا الفكرى ، ومع ذلك كله ، فلا بد لى من التحذير بأن يؤخذ كلامى هذا على أنه دعوة لقبول الثقافة الموروثة بقضها وقضيضها ، بغثها وسمينها ، فذلك ما لست أعنيه ولا أريده ، لأنه لو حدث ، كان هو الآخر موقفا يند عن وجهة النظر العضوية التى ننظر منها ، لأنها نظرة تحتم علينا شيئين فى آن معا : أن يكون الحاضر موصولا بالماضى

في شريان واحد ، وأن يكون الحاضر أغزر من الماضي واضخم وأغنى بما يستحدثه ويضيفه خلقا جديدا .

الوراثة في عالم النبات والحيوان مقصورة على ما تنقله النسلات من الوالد إلى الولد ، وأما في دنيا الإنسان ، فيضاف إلى هذا الجانب الجسماني وراثته أخرى ، هي الوراثة الثقافية ، فلا مندوحة لي - إذا أردت لنفسى « حياة » فكرية صحيحة - عن تشرب العقل العربى كما تجلى في تاريخنا الفكرى ، لا لأقف عنده خاشعا عابدا ، بل لأتصرف فيه تصرف الأحرار فيما بين أيديهم من أدوات نافعة ؛ فلئن أخذت قوامى وقامتى وبشرتى وسماتى عن طريق النسلات العضوية ، فلا بد أن يضاف إلى ذلك كله أن أسقى شراب الأقدمين من آبائى ، شريطة أن يسرى ذلك الشراب سريان العصارة الحية ، وذلك هو على وجه الدقة جانب « التربية » الذى ينضاف إلى جانب التعليم والتدريب المهنى ، ليكون لنا من ذلك « المواطن العربى » إلى جانب الكائن البشرى متمثلا فى - أو مصبوبا فى - « الفرد » البيولوجى ، الذى هو واحد من آحاد تعدد بالملايين من سكان الأرض ، لا فرق بين واحد منهم وواحد .

نظرتنا إلى الجهاز الإدراكى كله عند الإنسان ، إذا نحن أخذنا بمبدأ التفسير البيولوجى الذى أسلفناه ، تعلو به درجة من مستوى الإدراك الفردى ؛ فإذا كان المنح عند الفرد الواحد مؤلفا من خلايا كثيرة تعضون لتعمل معا ؛ فالدماغ الجماعى المشترك خلاياه الكثيرة هم الأفراد من أصحاب الفكر العلمى ، أو الخلق الفنى ، أو ماشئنا من مجالات النشاط العقلى ، وأن تضامن المنتجين فى كل ميدان بعضهم مع بعض ، من شأنه أن يصعد بالوعى إلى درجة أعلى من درجته وهو عند الفرد الواحد ، ولست أقصد بهذا ذلك الضرب من العقل الجمعى الذى قال به علماء الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، بل أقصد إلى نوع من المشاركة يزيد فاعلية الأفراد ، وإذا شئت توضيحا ، ففقرن لنفسك بين حالتين : الأولى أن يخرج كاتب من كتابنا كتابا يبسط فيه فكرة معينة ، فإذا به يجد الصندى بعد حين آتيا إلى مسامعه من سائر أجزاء الوطن العربى ، فيسرى

— مثلا — يخرج كتابه في القاهرة ، فإذا هو محور للمناقشة والرد والتعديل والرفض عند حلقات المفكرين في لبنان أو الكويت أو العراق ، والثانية أن يخرج الكاتب كتابه فإذا الذى يلقاه من الناس صمت أعمق من صمت القبور ؛ فى الحالة الأولى تكون عقل مشترك بدرجة ما ، وفى الحالة الثانيةبقى الفرد عند حدود فرديته .

اننى لا أفهم لاهياء التراث ودراسته معنى الا أن ننظر اليه نظرة بيولوجية ، بمعنى أنه يتيح لنا أن نجعل من « العربى » انسانا واحدا امتدت حياته مئات السنين أو آلافها بحسب العدد الذى نستطيع ربطه بعض مع بعض من حلقات الزمن ليتكسبون منها تيار واحد متصل ، فإذا كان هذا هكذا بالنسبة الى الماضين مع الحاضرين ، فأولى به أن يكون أيضا بالنسبة للحاضرين بعضهم مع بعض ، والا فهم حفنة من أفراد لا يتكون منهم جماعة عضوية واحدة ، ومن باب أولى الا يمكن ربطهم بماضيهم الموروث ؛ وانى لأزعم أن رجال الفكر العربى المعاصر — مهما تكن قيمتهم الثقافية — مبثرون على نحو يستحيل معه أن تلتقى روافدهم فى نهر عظيم واحد ، حتى لقد أمكن لهم — بحكم هذا التفكك — الا ينتموا الى عصر واحد من الناحية الفكرية ، فمنهم من عاد بالتاريخ القهقرى ليعيش مع الأسلاف ومنهم من عبر الحدود بعقله وخياله ليعيش مع أبناء هذا العصر من أصحباب الفكر فى أوروبا وأمريكا ، ومنهم من يتخبط فى أعاصير الزمن فلا يدري هو نفسه فى أى عصر يعيش .

كان من أهم ما يلفت النظر فى الحياة الفكرية لأبائنا العرب الأقدمين تواصل قوى وثيق بين رجالها ، حتى لتحسبهم فى كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد ، فها هنا كتاب يصدر فى موضوع معين ، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر ، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل يتنقلون ليلتقى أحدهم بأحدهم لقاء حيا ، فيتبادلون الراى وكان جميعهم أساتذة يعمرون فى جامعة واحدة ؛ ثم لا يقتصر هذا التواصل على أبناء العصر الواحد ، بل انه ليجاوز هذه الحدود فيقوم النقاش بين

لاحق وسابق ، فكان لنا من ذلك كله نتاج فكري أمكن تسميته
ووصفه باعتباره شجرة واحدة وإن تنوعت فروعها وتباعدت ،
وهكذا الأمر في كل ثقافة قومية حية ، والا لما استطعنا أن نفرق
بمثال بين مجموعة الفكر في فرنسا ومجموعته في إنجلترا
ومجموعته في أمريكا وهلم جرا ، لكننا نستطيع التفرقة بما تتميز
به كل مجموعة من طابع أصيل ، نشأ بسبب ما يربط رجالها من
روابط المتابعة الممزوجة بالنقد والتمحيض ، لماذا تشيع الفلسفة
التحليلية في إنجلترا والفلسفة الوجودية في فرنسا ، والفلسفة
البراغماتية في أمريكا ، والمادية الجدلية في روسيا ، إلا أن تكون
هناك الصلات القوية التي تجمع عددا من الرجال في فريق .

الحق أنه لولا هذا الدوران حول محور يجمع أشيئات
المجموعة الواحدة فيما يشبه الوحدة برغم تنوع الأفراد ، لما أمكن
لآية ثقافة أن تكتسب طابعها القومي المميز ؛ وكذلك لولا ما يجمع
المتفرقات من الثقافات القومية في فترة معينة من الزمن ،
لما أمكن للتاريخ أن يميز عصرا من عصر ، بل لانتفت فكرة التاريخ
ذاتها ، لأن التاريخ - بأي منظور نظرت إليه - هو التماس
لروابط الواضحة التي تحيل الحوادث المفككة في ظاهرها ، حياة
جارية موصولة الأجزاء .

على أن وسائل الربط في عالم الفكر قد اختلفت من عصر
إلى عصر ، ومن أمة إلى أخرى ؛ فربما كانت مجالس الخلفاء
والأمراء والوزراء في الحياة العربية القديمة وسيلة هامة لذلك ؛
ففي تلك المجالس كان يذكر الشاعر أو اللغوي أو الفقيه
أو الفيلسوف مقرونا بما أذاعه في الناس من أدب وفكر ، ليكون
ذلك موضوعا لحديث الحاضرين ، وموضعا للمعارضة أو التأييد،
وبهذا الحوار المستمر خلق الجو المشترك للعصر الواحد ، ثم
لتفكر العربي كله بصفة عامة ؛ فأحسب أنا لو أرخنا لقصر
وأحد كقطر الرشيد أو قصر المأمون أو قصر سيف الدولة
الحمداني ، لأرخنا لحركة فكرية أدبية بأسرها ، وكذلك لو أرخت
لجامع واحد من الجوامع التي كانت ملتقى الفقهاء والمفكرين

ـ والجامع بهذا المعنى كان هو الجامعة ـ لتعقبت مدرسة فكرية كيف نشأت وعلى أى وجه تشعبت فروعها ، وهكذا كان لنشاطهم الفكرى مراكز تجمعهم وتهيء له طريق السير ، ولا عجب أن أخذ أصلام الفكر فى كل عصر يسدعون أرض العروبة من مشرقها الى مغربها ومن مغربها الى مشرقها ، كل يقصد الى هذه المراكز يؤمها ، ليأخذ ويعطى ، فتندمج الروافد الكثيرة فى نهر واحد عظيم .

وفى عصرنا هذا ، فى البلدان الرائدة ، ربما كانت الملاحق الأدبية لكبريات الصحف هى التى تهىء للناس مكان الالتقاء الفكرى ، الذى من شأنه أن ينسج ـ أسبوعا بعد أسبوع وشهرا بعد شهر ـ مناخا ثقافيا مشتركا يطبع البلد الواحد ، ثم يطبع العصر كله بما يميزه ؛ وربما قامت الجامعات والمنتديات والمؤتمرات وغير ذلك من صنوف انلقاء المدير المرسوم ، بشيء من هذا التجميع ؛ أنك لو سألتنى ـ فى مجال الدراسة الفلسفية ـ أين أجد الفلسفة الانجليزية اليوم ؟ لأجبتك جوابا يحقق كثيرا من الصواب : فى مجلة mind ، وفى الندوات الدورية التى تنظمها « الجمعية الارسطية » هناك ؛ لكن افرض ألا مجلة ولا جمعية تنظم ندوات الحوار حول الموضوع الواحد ، فهل كان يسهل على الراى المبعثر أن يتباور فيما يسمى « فلسفة انجليزية معاصرة » ؟

وقد اتخيل قارئنا « علميا » فى تخصصه الدراسى ، يتسم فى شيء من تعجب الزرابة ـ وكثيرا ما يفعلون ـ فيقول : لكن حديثك هذا كله هو عن الأدب والدراسة الأدبية ، فما بالك وعصرنا عصر التكنولوجيا ؟ والجواب عندى أيسر تنالوا ، لأن نظرة واحدة تكفيك لتعلم أن دنيا العام التكنولوجى بأسرها ، من غربها الى شرقها ، تسير وكأنها عقل واحد وصدر واحد ؛ فكيف كان ذلك ليتحقق لولا الاتصال الوثيق بين المشتغلين فى كل ميدان علمى ، حتى لكانهم يتجاورون فى معمل واحد ومركز واحد للبحوث والتجارب ؛ وفى سياق حديث كهذا قرأت ذات يوم لكاتب أوروبى لفئة عجيبة ، تأخذها منه أول الأمر وكأنها كسطحات المتصوفة ، ثم تمنع فيها النظر فإذا هى الحق

أو ما يقرب منه ؛ وذلك أنه كتب ليقول : إن الأجهزة العلمية اليوم تكون عالما متصلا بعضه ببعض يكاد ينفصل وحده ، ليتولى تطوير نفسه بنفسه ، ليخلق مرحلة رابعة من مراحل التطور الكوني : فمن المرحلة اللاعضوية ، الى المرحلة العضوية ، الى المرحلة العقلية في الانسان ، وأخيرا الى مرحلة تتخلق فيها دنيا التقنيات ؛ ان الأجهزة التقنية اليوم تتواصل أرجاؤها بحيث يستحيل أن تنمو هنا وتتخلف هناك ؛ ولو أحكمنا تصور هذه الصورة التطورية الجديدة ، أفزعتنا نتيجتها، لأنها لو صدقت، كانت الجماعات البشرية التي تنفض أيديها من المشاركة في العلوم التقنية خلقا وإبداعا — اكتفاء بشراء أجهزة يصنعها الآخرون — قد أوشكت أن تصبح « نوعا » بشريا تطوّر بعده « نوع » بشري آخر .

ونعود الى رجال الفكر العربى في عصرنا الراهن هذا ، لنلاحظ عنهم ما قد أسلفناه ، وهو أن أوصالهم مفككة ، يكاد لا يدري أحد منهم من أحد الا أسماء وعناوين ؛ فلا مشاركة ولا حوار ؛ انه ليس بالشىء المستبعد في حياتنا الفكرية أن تنبت فكرة هناك فلا نسمع بها هنا ، فضلا عن أن تجد من يناقشها ليحييها ؛ وأقتل ما يقتل التفكير مقابلاته بالصنم ، لأن المعارضة والموافقة كليهما زاد للنماء ، في الوطن العربى « افكار » مبشرة ، لكنها « هوامل » لا تجد « الشوامل » التي تجمعها وتصهرها (والاشارة هنا الى كتاب التوحيدى « الهوامل والشوامل ») ولأمر يحتاج الى تحليل وتوضيح ، لم يفلح في صهرها كل ما تقيمه من مؤتمرات ومهرجانات ولمحات نقدية نتقاذفها حيناً بعد حين ؛ اننى لأكاد أعجز عن الجواب اذا سألنى سائل : ما أهم القضايا الفكرية التي تشغل رجال الثقافة العربية ؟ فلكل منهم قضية ثم لا لقاء .

سل : ما هو التيار الفلسفى الأغلب بين المثقفين العرب ؟
ولن تجد الجواب ؛ فكل صوت مسموع فى دنيا الفلسفة فى أوروبا
وأمریکا له بیننا صدهاء ، ففینا المثالیون والتجریبیون والواقعیون
والوجودیون والبراجماتیون والمادیون الجدلیون والشخصانیون .

سل : ما هو الاتجاه الأغلب بین المثقفین العرب فى میدان
النقد الأدبی ؟ ولنلاحظ هنا أن الاجابة على هذا السؤال
لو وجدناها ، لأشارت الى طریقتنا المتقبولة فى الأداء الأدبی ؛
ولكنك لن تجد الجواب ؛ فكل مذهب فى النقد مما یتردد فى
أوروبا وأمریکا ، له عندنا مناصرون ؛ فهناك من یرقیمون النقد
على أساس بحثهم فى القطعة الأدبية عن « نفسية » الكاتب ؛ ومن
یرقیمونه على أساس بحثهم عن « الظروف الاجتماعية » كما
انعکست فى الثمرة الأدبية المنقودة ؛ ومن یرقیمونه على أساس
بحثهم عن « الهدف المذهبى (الأیدیولوجیا) » هل وجد تعبیرا
عنه أو لم یجد ؟ وهکذا وهکذا ؛ هنالك من یأخذون عن ت. س.
الیوت ، ومن یأخذون عن ا . ا . ریتشاردز ، ومن یأخذون عن
چان بول سارتر ، ومن یأخذون عن لست ادری من فى روسيا
أو غیرها . . عندنا من البضاعة الفكرية ألف صنف وصنف ؛
أقول انها فاعلية وحيوية هذا التوثب لالتقاط الشاردة والواردة ؟
قل ما شئت ، لكننى أقول انها کالمیازیب تصب ماءها دون أن
تجد المجرى الأصل الذى یوحد الماء فى تیار ؛ لیس فى عقولنا
الاطار القومى المعد لتشکیل المادة الوافدة فى شکل یحمل الطابع
العربى برغم اختلاف الأفراد ؛ قل هذا نفسه فى كل شىء ، قله فى
الفنون على اختلافها ؛ لقد کان للفن العربى طابع مميز تعرفه
من أصغر قطعة فيه الى أضخم مسجد أو قصر ، ولم تمنع
وحدانية الطابع هذه أن تكون لكل قطعة فردیتها ومميزاتا ، ولكن
ها هى ذى متاحف رجال الفن عندنا تفتح أبوابها هنا وهناك كل
یوم ، فز منها ما شئت ثم انبثى عن الطابع الذى یغلب علیها .

كلا ، ليس لنا مناخ فكري نعيش فيه ، فتنبؤنا أفرادا
وامتنعت روح الفريق ؛ لو كان الفيلسوف « لينتز » يبحث
فيما اليوم حيا ، لما وجد خيرا منا مثالا يضره المذهب الفلسفي
الذي جعل كل فرد برجا مغلقا على نفسه بغير نافذة يطل منها
على الآخرين ؛ كل فرد منا هو روبنسن كروسو وحيدا في
جزيرته ، يشتق من رأسه ما يقوله وما يصنعه ؛ لو كتب ابن طفيل
كتابه « حي بن يقظان » وهو بيننا ، لما مست به حاجة الى ان
يخلق بخياله جزيرة لبطله ينقرض فيها بتحصيل العلم كله مستقلا
عن سواه ، لأن في كل رجل منا عزلة تحقق لابن طفيل ما اراد .

اختر حفنة من المفكرين العرب ، اخترها كما اتفق ، تجدها
قد مثلت كل عصور الفكر منذ فجر تاريخنا الى اليوم ، فيها
القديم الذي لا يعرف عن الجديد حرفا ، وفيها الجديد الذي
لا يعرف عن القديم حرفا ؛ فيها المستكين وفيها الثائر ، فيها
الداعية الى غرب والداعية الى شرق ، فيها من كل صنف
مما عرفت وما لم تعرف .. افنخطيء لو طالبنا لهذا الشتيت
المبعثر « بدماغ » مشترك يعضونه ويوحده ؟

وهنا يأتي السؤال : وما الذي ، او ، من ذا الذي تريد له
أن يكون المهيمن على توجيه هذه الطاقة الفكرية السائبة ؟ وأول
ما أؤكدده وأحرص عليه أشد الحرص هو الا يقوم فينا من يملأ
علينا ما نصنعه وما لا نصنعه ؛ وانما نريد من يخلق لنا وسيلة
اللقاء الفكري بصورة فعالة جادة ، نريد من يهيء المناخ الملائم
الذي يدعونا من تلقاء نفسه الى ضرب من التجمع العقلي ، حتى
وان لم يجمعنا مكان واحد ؛ نريد للفكرة تصدر في هذا الطرف
فتجد الأذان لسمعها في ذلك الطرف ؛ القطرات الفكرية موجودة
تظهر آنا بعد آن ، ونريد من يجعل منها نهرا ، اللمعات الفرادية
متناثرة بين الصحف ، ونريد من يصنع منها سراجا .

تري هل نتوقع شيئا كهذا من منظمة اليونسكو العربية
مثلا ؟ هل نسمى لايجاد التعاون الصحفي (وهو قائم في بعض
البلاد الأخرى) الذى من شأنه الا يكون الاتصال مباشرا بين
الكاتب والصحيفة ، بل تتولى هذه الصلة نقابة او ما يشبهها ،
فتأخذ من الكاتب مقالته لتنشرها في يوم واحد في عدة أقطار
دفعه واحدة ، فتتشر في الرباط والقاهرة وبغداد - مثلا - في
يوم واحد ، وعندئذ لا يكون الكاتب مغربيا أو عراقيا ، وانما
يكون كاتباً عربياً ؟

لست أدعى معرفة الوسيلة ، ولكنى موقن بأنه لو تحقق
لنا شيء من هذا اللقاء الفكرى الحى الفعال ، فلن نلبث طويلا
قبل أن تشهد الأمة العربية حركة فكرية يمكن وصفها وتقنيها
فيمكن لها - بالتالى - ان تدخل في تاريخ الفكر المعاصر فصلا
من فصوله .

صراع الأجيال

فكرة « الجيل » فكرة غامضة ، فلست تدري — الا على وجه التقريب — متى يبدأ الجيل ومتى ينتهى ؟ فالحياة تيارها دافق ، يتعاقب فيها موج الأحياء لحظة بعد لحظة، وساعة بعد ساعة، ويوما بعد يوم ؛ ولو استطعت أن تدرج الأحياء بحسب أعمارهم صعودا أو هبوطا ، لوجدت خط البيان موصولا ، يظهر فيه بين كل مولودين مولود؛ فهو خط يبدأ من كائنات شهدت نور الحياة لتوها ، وينتهى عند كائنات عمرت كذا من السنين — فليس هنالك حد أقصى تعرفه — وفيما بين البداية والنهاية أعمار تتفاوت ، لكنها سلسلة رياضية لا تترك بين حلقاتها ثغرة خالية ، وأمام هذا التسلسل المتصل ، كيف يجوز الوقوف عند نقطة بحيث نقول عنها ان جيلا يبدأ هنا وجيلا ينتهى ؟ انى لالخط الأسرة المعينة وهى تحتوى على جد ووالد وولد ، فأسأل: ترى هل تكون هذه الأسرة ممثلة لثلاثة أجيال : فالجد جيل ، وابنه جيل ثان ، وحفيده جيل ثالث ؟ لكننى سرعان ما أجد أن من هو جد هنا قد يتساوى فى عمره مع أب هناك ، ومع حفيد هنالك ، فتأخذنى الحيرة اذا أردت أن أرسم خطا أفقيا يقسم مجموعة الأسر الى أجيال ، برغم أن الأسرة الواحدة قد أمكن فيها أن نرسم خطا عموديا يقسمها أجيالا متعاقبة.

ومع ذلك ففكرة « الجيل » — على غموضها — فكرة لازمة ونافعة ، عند الحديث عن حركة التاريخ الحضارى ، كيف تنتقل فى سيرها الى الأمام من « جيل » الى « جيل » ؟ حتى لقد قيل انه يكفينا من تحديدها أن نعد القرن الواحد مشتملا على ثلاثة أجيال ، كأنما مجرى الزمن — ومعه مجرى الحياة — يعرف فى تدفقه هذه « المحطات » العرفية التى اتفق الناس على أن يؤرخوا

بها الحوادث ، فيقولوا عن سنة معينة انها نهاية قرن وعن سنة تليها انها بداية قرن جديد ؛ لكنه شيء كالقدر المحتوم ، كتب على الانسان في مناهج فكره ، أن لا يجد أمامه مندوحة عن استخدام كلمات لازمة ونافعة في التفاهم ، برغم بعدها البعيد عن الدقة الرياضية التي تعرف كيف تفرق بين المثلث والمربع والدائرة ؛ فنحن - في تفاهمنا اليومي - نباين بين الكثبان والتلال والجبال ، لكن هيهات لنا أن نتفق على ارتفاع معين يكون مرتفع الأرض قبله كشيئا ، ويكون بعده تلالا، ويكون بعد بعده جبلا؛ ونحن - في تفاهمنا اليومي - نباين بين ذوى الرؤوس الصسلعاء وذوى الرؤوس المكسوة بفرائها ، ولكن من ذا يستطيع القطع فيقول عند أى شعرة ينتقل الرأس من حالة الاكتساء الى حالة الصلع ؟

وأتوسع في هذا السياق قليلا - لأهميته عندي وأرجو أن تكون له أهمية عند القارئ - فأقول أن التفاهم اليومي كثيرا مايكتفى من درجات التحديد بذكر الأضداد ، فيكفيه أن يقال : حار وبارد ، طويل وقصير ، شاب وشيخ ، ثقل وخفيف ، قال ورخيص .. وهلم جرا الى مئات الأمثلة التي من هذا القبيل ؛ مع أن الضدين في كل حالة من هذه الحالات هما طرفان أقصيان ليس الذى بينهما خلاء وفراغ. فبينهما درجات متدرجة في تسلسل متصل لا ينقطع عند ثغرة أو عند فجوة فدرجات الحرارة - مثلا - تسير مع سلسلة الأعداد السالبة والموجبة في تتابع متلاصق، بادئا من درجة كذا تحت الصفر الى درجة كذا فوق الصفر، دون أن يكون فى هذا الخط الطويل فاصل معين تقول عنده : هنا ينتهى الحار ويبدأ البارد ؛ وقل هذا فى حالة الشباب والشيخوخة - وهما طرفان متصلان بالحديث عن ((الأجيال)) - فاذا استطعنا أن نحدد بداية الشباب بحالة بلوغ الرشد ، فلن نعرف بعد ذلك أين ينتهى الألى سبيل التقريب الشديد ؛ وأن الأمر ليزداد عسرا اذا احتكنا الى الشخص نفسه نسأله : متى تنتهى عندك مرحلة الشباب ؟ ذلك لأنه لولا الشواهد الخارجية لما استطاع انسان أن يعرف عن نفسه - محتكما الى دخيلة نفسه - أشاب هو أم بلغ الكهولة أو الشيخوخة ؛ وأعنى بالشواهد الخارجية شيئا كشهادة الميلاد ، أو ما يرويه الناس الآخرون من حوادث تدل على عدد ما عاشه من

سنين، أو ما يصادفه في حياته من تحديات تقيس قدرته الجسدية فشير الى انحدارها بدرجة معينة ؛ كان فيما مضى - مثلا - يستطيع أن يقفز على سلالم البيت قفزا وهو الآن لا يستطيع ، كان يستطيع أن يعدو في الطريق عدوا ليلحق بالسيارة أو بالقطار وهو الآن لا يستطيع ؛ كان يهضم صنوفا من الطعام وهو الآن لا يقوى على هضمها ، كان شعره أسود فذب فيه البياض ، كان حديد البصر قوى السمع وهو الآن يتحسس الأشياء ليراها ، ويكور كفه حول أذنه ليجعل منها بوقا يعينه على السمع ، وهكذا ، فمتى ذهبت القوة ودخل الضعف ؟ فى أى عام أبيض الشعر الأسود وتجددت بشرة الوجه ؟ انه لا يدري ، فكيف يدري متى خرج من جيل ودخل فى جيل ؟

لكن الفكرة شائعة ونافعة بأن الناس « أجيال » ، بل أن الفكرة شائعة - وان لم تكن نافعة كل النفع بأن تلك الأجيال المتعاقبة فى صراع لا ينتهى، فالجيل اللاحق ناشب بأظافره المحنقة المغيظة فى أعناق الجيل السابق ، الجيل اللاحق - هكذا يزعم اصحاب هذه الفكرة - ساخط دائما على سابقه ، غاضب دائما، ثائر دائما ، يريد أن يفلت من معايير وأحكامه ، ويظن أنه متسامح غاية التسامح اذا قبل أن يبقى من سلفه السابق على خيط رفيع يمسك على الأمة تاريخها، ويحتفظ لها بطابعها المميز، لأن هذا الدوام لا يرضيه الا نفاقا ؛ ان الشباب فى بلد يظن أنه أقوى رباطا بالشباب فى سائر البلدان ، منه بالشيوخ فى بلده ، انه يظن أن الرابطة بينه وبين شيوخ بلده رابطة مكانية لا تعنى شيئا كثيرا ، وأما الرابطة بينه وبين سائر الشباب فى سائر الأقطار فرابطة زمانية تعنى الكثير ، فروح العصر مرهونة بعصرنا الزمنى ، لا بهذا المكان أو ذاك ؛ المكان ثابت والزمان متحرك ؛ ان النهر هو النهر ، والوادي هو الوادي ، والصحراء هى الصحراء منذ آلاف السنين ، أما النصف الثانى من القرن العشرين فشريحة من الزمن ، لم تقع قبل ذلك ، ولن تقع بعد ذلك .

فاذا قبلنا قسمة التيار الزمنى - الذى هو متصل فى حقيقته - الى مراحل منفصلة نطلق عليها اسم «الأجيال» ، تيسيرا للتفاهم ؛

فهل نقبل أن هذه الأجيال ((متصارعة)) دائما ؟ أصبح ان القيم الجديدة والأفكار الجديدة والنظم الجديدة هي من خلق الشباب، يملونها على الشيوخ ، فاذا قبلوها كان خيرا ، واذا رفضوها وقع الصراع ؟

الحق انى أكره الخط العشوائى فى أمثال هذه الأمور ، وأتمنى أن يبنى الحكم فيها على احصاءات من الواقع ، فاذا فرضنا أن الجيل الأول - فى الفترة المعينة - يتألف ممن هم دون الخامسة والثلاثين ، وأن الجيل الأوسط يمتد من هذه السن الى الستين ، وأن الجيل الثالث يقع فيما فوق هذه السن ، فكم هي نسبة الذين حرروا السياسة والاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والعلم والتعليم من قيود التقاليد لتنتلق مع العصر الجديد ، أقول كم هي نسبة هؤلاء من الجيل الأول الذى هو جيل الشباب ؟ واذا وفقنا الى هذه النسبة لم تكن وحدها كافية ، اذ لابد أن نثبت معها أن أبناء الجيلين الأوسط والأعلى قد تنكروا للجديد لأنهم ان قبلوه لم يكن ثمة بين الأجيال ما يزعمونه من صراع .

وليس بين يدي احصاءات عن شىء من هذا كله ، لكننى أتصور - بالانطباع المبهم العام - أن العشرينات من هذا القرن ، وكذلك الخمسينات - وأنا هنا أضرب المثل من حياتنا الفكرية - كانتا فترتين من الفترات التى شهدت صراع الأجيال واضحا فى كل هذه الميادين تقريبا : فى السياسة وفى الاجتماع وفى الاقتصاد وفى الأدب والفن والعلم والتعليم ، واذا تجاوزنا قليلا فى الحدود التى وضعناها للشباب ، جاز لنا القول بأن الدعوة الى الجديد فى هذه الميادين كلها قد جاءت من الشباب ، وأن هذه الدعوة قد لقيت اعتراضا - منطوقا أو صامتا - من الجيل الأقدم ولكنه اعتراض أخذ يزول زوالا سريعا أو بطيئا فى حومة الصراع ، اذ كانت الدعوة الى الجديد أقوى من الحفاظ على القديم .

فليست الحياة النيابية التى يشارك فيها الفلاحون والعمال بالنصف على الأقل هي كالحياة النيابية التى كانت الكلمة فيها مقصورة على أصحاب الجاه والمال ، وليست الحياة الاجتماعية

التي تبنى أساسا على الاعتزاز بالعروبة هي كالحياة الاجتماعية التي كان الاعتزاز فيها بالكنة الفرنسية أو الانجليزية تتردد بها الألسنة المعوجة في الصالونات ؛ وليست الحياة الاقتصادية التي تجعل أموال الشعب ملكا للشعب ، وتحرم على انسان أن يستغل انسانا ، هي كالحياة الاقتصادية التي تكون فيها السيادة لمن يملكون على من لا يملكون ؛ وليس الأدب من مسرح وقصة وقصيدة ومقالة ، الذي يتحسس طبيعة الانسان العربي كما تتجسد في سلوكه وفي خفايا ضميره وفي آلامه وفي آماله ، هو كالأدب الذي يترك هذا الانسان ليكتفى بما يطالعه في بطون الكتب قديمها وحديثها . . لا ، ليست حياتنا الجديدة في الخمسينات هي كسابقتها ، ولا كانت الحياة الفكرية في العشرينات كسابقتها ؛ وكان التجديد في كلتا الفترتين من صنع الشباب بصفة عامة ، وكانت هنالك مقاومة ، وكان هناك صراع ، سمي في العشرينات صراعا بين القديم والجديد ، وسمى في الخمسينات صراعا بين الرجعية والتقدمية وكان محور التقسيم في الحالة الاولى هو الحياة الفكرية من أين نستقيها ؟ هل نستقيها من الغرب أو من تراثنا العربي ؟ وأما محور التقسيم في الحالة الثانية فهو أساسا وضع الفرد بالنسبة الى المجتمع ، أيكون الفرد من أجل المجتمع أم يكون المجتمع وسيلة لسعادة الفرد ؟ وفي كلنا الحالتين تأدى الصراع بين الأجيال الى نصره الجديد .

على أن صراع الأجيال يتجلى في أوضح صورته ، حين تشتد قبضة التقاليد على رقاب الناس ، فلا تترك لهم خيارا في ملبس أو مأكلا أو أى وضع من أوضاع الحياة ، فتضيق النفوس بهذه القيود كلها ، فينفجر الشباب ثائرا ساخطا غاضبا ، حتى يتطرف في ثورته وسخطه وغضبه ، بحيث لا يدع شيئا الا حاول تغييره ، فلا يبقى على ملبس قديم ولا على مأكلا ولا على طريقة من طرق استخدام الفراغ ، وهنا تتبدل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد تبديلا جوهريا يقلب القيم القديمة رأسا على عقب .

وأوضح مثل أستطيع أن أقدمه مثل هذه الثورة الفاضية من الشباب على جيلهم القديم ، هو ما شهدت بعضه وسمعت أو قرأت

من بعضه ، مما حدث ويحدث في أوساط الشباب في إنجلترا ؛ والمثل هنا واضح ، لأن إنجلترا كانت هي القوة الاستعمارية الأولى في العالم لفترة طويلة من الزمن ، وكان هذا الاستعمار يعود على أبنائها بثروات منهوبة ، فكان تمسكها بتقاليدها عندئذ - برغم أنه قد بلغ حدا مضحكا في كثير من الأحيان - هو من قبيل الحرص على وضع نافع لها ، ولم يكن للشباب عندئذ أن يثوروا على تلك التقاليد، إذ قيم الثورة عليها وهي تقاليد تعود عليهم بتلك البجوحة كلها وبذلك السيادة كلها ؛ لكن التغير العميق الذي شمل العالم فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، والذي كان من أهم أركانه تحرير الشعوب من ربة المستعمر ، قد أفقد إنجلترا سلطانها و ثراءها ، فلم يعد هنالك في أعين الشباب ما يبرر أن يقيّدوا أنفسهم بقيود تضر ولا تنفع ، فانطلقوا في ثورة عارمة ، هي التي نسمع عن أطراف منها في أنباء تلك الجماعات الغريبة التي تلجأ إلى الغريب الشاذ في ثيابهم وفي قص شعورهم وفي طرائق عيشهم ؛ لكنهم لم يقفوا عند هذا الحد السطحي الظاهر ، بل تجاوزوه إلى ميادين الأدب والفن ، فكان لهم موسيقاهم ومسرحهم وقصتهم وشعرهم .

لقد مرت بإنجلترا صيف عام ١٩٦٤ ، وكنت لم أشهدها منذ أعقاب الحرب ، أعني أنني لم أشهدها لما يقرب من عشرين سنة قبل ذلك ، فعجبت لهذا التحول العميق يصيب أمة كهذه في مثل هذه الفترة القصيرة ، وكان من أظهر مظاهر هذا التحول ، هؤلاء الشبان الذين كنت أراهم في زيهم المميز - ولكل جماعة منهم زي خاص - فيصعب أن أميز فيه بين فتى وفتاة؛ لقد كان سلوكهم الاجتماعي أقرب جدا إلى سلوك الجانحين ، حتى ليتعذر عليك أن تصدق أنهم في حقيقتهم هم الشباب العادي الذي يختلف إلى معاهد الدرس أو ينتظم في مكاتب العمل، وبهذا كادت الفوارق تنمحي بين السلوك الجانح والسلوك المألوف ، أو قل بين سلوك الإجرام وسلوك الحياة المشروعة ، ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن انحراف السلوك عن العرف القديم ، قد اتسع مداه ، حتى كاد أن يكون بدوره عرفا لا حق لأحد أن يعترض عليه .

ليس الجديد في هذه الجماعات الثائرة من الشباب هو تمردهم على الأوضاع المألوفة ، لأن شيئاً من التمرد جزء لا يتجزأ من طبيعة الشباب ، تشككه تقاليد المجتمع فينشكم ويتجانس المواطنون في سلوكهم الاجتماعي المميز لهم ، لكن الجديد في هذه الجماعات الثائرة من الشباب هو جراتهم على مواجهة المجتمع بتمردهم ، بحيث لا تكون للمجتمع قوة الشكك ولا يكون في وسعه أن يفرض التجانس بين أفرادهم ؛ لقد كان للشباب دائماً منظماتهم ، لكنها كانت منظمات تجري في الأغلب على صور معروفة مألوفة من أوجه للنشاط في مجالات السياسة أو الفكر أو التعاون الاجتماعي وما إلى ذلك ، أما هؤلاء الشبان الثائرون اليوم فيرفضون هذه الصور المألوفة لنشاط الشباب ، لأنهم بادئ ذي بدء يرفضون « النظام » في حد ذاته ، لأنه يقتضي الولاء ، وهم يحاربون أن يكون ثمة ولاء منهم لأحد أو لفكرة أو لنظام أو لشيء كائناً ما كان ؛ ولك أن تعجب من جماعات « تنظم » نفسها لتحارب « النظام » .

ويعمل علماء الاجتماع عندهم هذه الظاهرة الاجتماعية بعوامل عميقة المدى في صلب المجتمع الانجليزي ذاته ، أو قل أنها عوامل تعمل في أصلاب المجتمعات الأوروبية الغربية والأمريكية بصفة عامة ؛ وأهم تلك العوامل فكاك الشبان من رقابة المجتمع الصغير الذي كان فيما مضى لا يجاوز قرية أو حياً من أحياء مدينة ، لأن النشأة والدراسة والعمل والزواج والسكن كانت - في معظم الأحيان - تتم كلها في مثل هذه الدائرة الضيقة ، وبذلك كان كل فرد يعرف جميع الأفراد في القرية أو الحي ، ومن هنا كانت تنشأ معايير اجتماعية وأخلاقية تضغط بقوة على الأفراد فلا يكون إلا أن ينصاعوا لها ولو بعد حين ؛ لم تكن وسائل المواصلات بهذه الكثرة ولا بهذه السرعة ، وبالتالي لم يكن العامل يسكن على مسافة من مكان عمله تمتد إلى عشرات الأميال أو مئاتها كما هي الحال اليوم ؛ وقد أدى ذلك إلى أن يحيا الفرد الواحد معظم وقته بين « غرباء » لا يجاورونه ولا يساكنونه ، ومن ثم لا تكون لهم عليه رقابة تحدد سلوكه ؛ فهل ينتج عن هذا التساعد شيء سوى أن تتنوع صور السلوك بتنوع الأمزجة ، بحيث لا يستطيع أحد أن يقول أيها هو الصواب وأيها هو الخطأ ؟ لا، بل إن هذا التنوع سرعان

ما انتهى الى نتيجته الطبيعية ، وهى انه بدلا من أن يستهدف المواطن أن يتجانس مع سائر مواطنيه ، كما كانت الحال من قبل ، أصبح يستهدف التميز الشخصى الذى يبين بينه وبين سائر الأفراد ، فلا يشبههم فى ملبس ولا فى طريقة التمتع بالفراغ ولا فى مزاج ثقافى بصفة عامة ؛ وتسربت هذه العوامل كلها فى نفوس الشباب ، ثم تجمعت وتبلورت حتى أصبحت عداء صريحا منهم للمجتمع القديم .

وازدادت الهوة اتساعا بين الجيلين بزيادة التغفل الذى تغفلت به التقنيات (التكنولوجيا) الحديثة فى الصناعة وفى شعاب الحياة نفسها ؛ لأنه اذا كان على الجيل الأصغر - فيما مضى - أن يخشى سطوة الجيل الأكبر ، فما ذلك الا لأن هذا الجيل الأكبر كانت فى رأسه المعرفة وفى يده المهارة ، فلا مندوحة للجيل الأصغر من التبعية الصريحة حتى يكسب لنفسه المعرفة ويكتسب المهارة ، لكنه اذا ما تم له هذا الكسب والاكتساب ، كان قد انتقل به الزمن من جماعة الشباب الى جماعة الكهول ، وهكذا دواليك ؛ أما وقد أصبح الأمر موكولا لتقنيات تعمل بالآزرار تضغطها أصبع من شاب أو أصبع من كهل على حد سواء ، فقد زال المبرر الذى يحتم على الجيل الأصغر أن يصفى بالتوقير والاذعان الى أبناء الجيل الأكبر .

فسرى فى الشباب ما يشبه التمرد ، وهو فى الحقيقة رغبة فى استقلالهم وتقرير أشخاصهم على الأوجه التى يرونها ، وليس لأحد أن يعترض ما داموا يؤدون أعمالهم بطريقة منتجة ؛ بل ربما حدث - وكثيرا ما يحدث - أن يكون الشبان الصنق عهدا بالتقنيات الحديثة ، وأمهر من سابقهم على استخدامها ، ومن هنا ينقلب الوضع القديم ، ويكون الأولى بالاحترام والتوقير هو الشاب من الشيخ ، لا الشيخ من الشاب كما كان الأمر .

واذا كان الشباب قد انتقل الى مواقع القيادة فى العمل وفى الادب وفى الفن ، فهل نستكثر عليهم أن يتوقعوا من القائمين على محال التسلية وعلى أدواتها من اذاعة مسموعة أو مرئية ، ومن صحافة ، وسينما ومسرح ، وأندية ، وغناء ، ووسائل اللهو وترجية

الفراغ ، أقول هل نستكثر على الشباب أن يتوقعوا من القائمين على هذه الوسائل كلها ان يقدموا لهم ما يتفق وميولهم الجديدة ؟ وهكذا كان ، فأصبح الشيوخ هم الذين يلتمسون وسائل المتعة التي تتناسب وأعمارهم وثقافتهم فلا يجدونها الا قليلا ، لأن تلك الوسائل قد شغلت نفسها بما يرضى الشباب .

وانظر بعد ذلك الى شبابنا نحن ، بالقياس الى جماعات الشباب التي رايتها في إنجلترا سنة ١٩٦٤ ، والتي مازلت أسمع عنها وأقرأ ، فأجد شبابنا باعثا على الأمل من جهات عديدة ، مشيرا لعدم الرضى في نفسى من جهات قليلة - أم يا ترى يرتد عدم الرضى عندى الى غيرة جيل هابط من نشاط جيل صاعد ؟ لست أدري .

وأما انه باعث على الأمل ، فذلك لأنهم - برغم التغيرات الحضارية التي أزلت عن الكبار مبررات احترامهم والأذعان لهم - لم يسخطوا السخط الذى يؤدي بهم الى ضروب الانحراف التى ألمت بشباب المجتمعات الغربية ؛ نعم انهم يشبهونهم في طرائق ملء فراغهم بما يثير العاطفة ويحرك الشهوة ، ويشبهونهم في البحث عن أسهل الطرق وصولا الى القمة ، بغض النظر عن قيمة تلك الطرق في تكوين شخصياتهم وفي تقوية أقدارهم الذاتية وفي ملء صدورهم بما يشبع طبائع الانسانية الفطرية ؛ اعنى أن شبابنا يشبه شبابهم في أنه قد جعل النجاح والمتعة مدارين تدور عليهما الحياة ، فلا ضير عند هؤلاء وأولئك في أن تفرغ الرءوس من المعرفة وفي أن تخلو الصدور من القيم المثلى ، وفي أن يحس الانسان في دخيلة نفسه انه إنما ينطوى على خلاء وخواء ، ما دام هذا الانسان الخاوى من داخل ، قد ظفر بمكان مرموق من مجتمعه ، يأمر فيه وينهى ، ويحرك ويوجه ويدير .

لكن شبابنا لا يشبه شبابهم في الشعور الزائف بأن المجتمع قد أحبطهم فوجب عليهم أن يناصبوه العداوة ؛ ليس في حياتنا هذا الانقسام الغريب الذى يشطر المجتمع شطرين يتقاتلان : شباب وشيوخ ، أو جيل جديد وجيل قديم ؛ فمهما يكن بين

الجيلين عندنا من أوجه التباين ، فما يزال الشعور عميقا بآئنا
في مجتمع واحد يستهدف هدفا واحدا ؛ وشبابنا لا يشبه شبابهم
في اصطناعه لحياة التشرذ عن مبدأ وعقيدة ، وفي التنكر لروابط
الانتماء الى الأسرة ، وفي أن يحلوا محلها روابط جديدة بانتماء
جديد ، تجعل الشباب فردا في مجموعة شباب يسخطون بطريقة
واحدة ويتشردون بطريقة واحدة ، لا فردا في أسرة تراقب السلوك
وتضبطه ؛ وشبابنا لا يشبه شبابهم في هذا اليأس المرير الذي
يدفعهم الى الانحراف الجنسي والى أخذ المخدرات بهذه الدرجة
البشعة التي نسمع عنها ونقرأ ؛ واختصارا ، فان الأمل في مستقبل
أسعد ما زال يحرك شبابنا على الطريق ، على حين يتحرك شبابهم
على غير طريق لأن المستقبل لم يعد يحمل لهم أملا يرتجى ،
أو هكذا يظنون .

فأو أضاف شبابنا الى جذوة الأمل التي أغنتهم عن الانحراف،
جدية في الوسائل المحققة لذلك الأمل؛ لو أضاف شبابنا الى انفعالهم
فكرا يسدده ، والى عاطفتهم علما تستقيم به وتهتدى ؛ لو أضاف
شبابنا الى سلامة الطوية سلامة فعل ، والى وثبات الطموح رسوخا
في العمل ، لو أضاف شبابنا الى رغبتهم في النجاح العملي وسائل
الكد والكدح لا وسائل الوساطات التي تطير بهم على اجنحتها الى
ارتفاع لا يستند الى عمد وركائز ، لو أضاف شبابنا هذا كله لما
وجد فيه جيل الكهول وجيل الشيوخ شيئا يعاب .

ليس صراع الأجيال عندنا كالصراع الذي شهدناه في المجتمعات
الغربية ، لأن الأجيال عندنا - صغیرها وأوسطها وكبیرها - قد
وجدت في العدو الخارجي المشترك ما يجمعها على هدف واحد ،
فلا يبقى للخلافات الداخلية بينها الا حيز ضئيل سرعان ما ينتهي فيه
الخلاف الى اتفاق أو ما يشبه الاتفاق ، فنحن اليوم على تفاوت
أجيالنا ، نؤشك أن نتفق على معيار واحد لحياتنا الجديدة .

لحظة من الماضي

إيماني لا يحد بضرورة أن ينسكب ماضينا في حاضرننا
انسكابا لا يعرقل سيرنا ، بل يجيء قوة محرّكة دافعة تزيد من عجلة
السير ، وذلك لأن من تراث الماضي ما يعرقل ومنه ما يحرك ويدفع ،
وأغلب الغباء هو أن نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة ، ليس
للحاضر الحي غنى عن ماض يمدّه بغذاء الحياة كما تمد الأم
جنينها ، وليس ادعى الى تشتت وحيرة وضياغ من حاضر يهدم
الجسور الواصلة بينه وبين ما كان .. لكن كيف تكون الصلة
بين حاضر وماض بحيث تحقق للانسان حياة موصولة التيار معلومة
الأهداف مكيئة الأصول ؟

لعل اجابة من الاجابات الصحيحة عن هذا السؤال - فلهذا
السؤال أكثر من جواب واحد - هي ما نستخلصه من لمحة وردت
عند « بروسيت » Proust في حديثه عن الصلة بين الحاضر والماضي
في كتابه « البحث عن الزمن الضائع » ، اذ يقول أن الفن من شأنه
أن يجمد لحظات من الماضي، تظل قائمة حية في الحاضر ، فيتيح
لنا هذا أن نحطم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا بأن نعيش تلك
اللحظات : « فاذا ما سمعنا الآن صوتا كنا قد سمعناه من قبل ،
وحين نشيق رائحة كنا قد نشقناها من قبل ، فعندئذ
- بالذكرى - نكون قد سمعنا ذلك الصوت ونشقنا تلك الرائحة
في الماضي وفي الحاضر معا ، وحينئذ فقط يزول حاجز الزمن ،
وتبرز الى الوجود المتصل المستمر حقائق الأشياء في جوهرها
الخفى ، وتستيقظ ذواتنا الأصلية التي كان قد خيل اليها انها
ماتت واندثرت آثارها .. ان اللحظة واحدة نعيشها اليوم مع من
عاشوها في الماضي ، كفيلة وحدها أن تفك عنا قيسود الزمن
التي فصلت حاضرننا عن ماضينا .. » .

وأحسب انى قد عشت لحظة كهذه مع أبى العلاء ، حينما أوقفنى التأمل عند قوله : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت .. ؟ » .

ها هى ذى حمامة على غصنها تبعث صوتا ، هو عند الحقيقة الكونية « صوت » متميز بموجاته التى يتناولها علم الصوت فى الفزياء بالتحليل والقياس ، فيعرف لهذه الموجات أطوالها وسرعاتها ، هو « صوت » فى الطبيعة الخارجية ، قد تسجله آذان السامعين أو لا تسجله ، لكنه هناك : حدث من أحداث الطبيعة وإنما هو الانسان بمشاعره ومنافعه ، يصنف تلك الأحداث الطبيعية على مزاجه وهواه ، فيقول : هذا « بكاء » وذلك « غناء » ! ليس فى حقائق الطبيعة بكاء وغناء ، فهذان من ذات الانسان وميوله ، حقائق الأشياء كما هى واقعة ، لا تفرق بين « نوح الباكي » و « ترنم الشادى » فالنوح والترنم كلاهما « صوت » كلاهما اهتزازات للهواء ، كلاهما ينصاع فى حدوثه وفى مساره لقوانين محددة معلومة عند علم الصوت فى الفزياء ، وأما الذى جعل هذا الصوت نوحا ، وذلك الصوت ترنما ، فذلك هو الانسان ؟ « صوت البشر » شبيه « بصوت النعى » عند الحقيقة الموضوعية الخارجية التى لا تبعث بها وتحرفها أهواء البشر .

والفرق بعيد بعد السماء السابعة عن الأرض السابعة ، بين نظرة تلقط الواقع كما وقع ، ونظرة أخرى تلوى هذا الواقع فتسلكه فى رغبات الانسان ، فيصبح منه ماهو محبوب له وماهو كرهه ، ماهو خير وماهو شر ، وحقائق الدنيا بريئة كل البراءة من الخير والشر والحب والكراهية .. وماذا ينقص العربى المعاصر أكثر مما ينقصه من مثل هذه القدرة على التفرقة بين حقائق الدنيا الواقعة من جهة ، وبين انطباعاته هو بتلك الحقائق من جهة أخرى ؟ وليس العيب فى أن يكون للانسان أهواؤه بالنسبة لما يصادفه فى عالم الأشياء ، فيحب ما يحب ويكره ما يكره ، ولكن العيب كل العيب هو أن نخلط بين الجانبين ذلك الخلط الذى يجيز لنا أن نتحدث عن أوهامنا وأحلامنا ، ثم نظن أننا أننا نتحدث عن أمور الواقع .

لقد عشت مع أبي العلاء هذه اللحظة التي تسيطر فيها
النظرة المحايدة الى الدنيا واحداثها من حولي ، النظرة التي تطرح
من حسابها الفوارق الذاتية بين النوح والترنم ، بين الغناء والبكاء ،
بين صوت البشير وصوت النعي ، فكنت في تلك اللحظة مثلاً مجسداً
للصلة الثقافية حين تربط المعاصرين بالسالفين ، وهكذا — فيما
أظن — تجيء تلك الصلة بترائنا نابضة بالحياة ، لا مجرد لغو
لا يكاد يتجاوز حدود الشفاه .

انه لما يلفت نظري في الفلسفة الأوروبية الحديثة كلها ، منذ
نشأت على أنقاض العصور الوسطى وإلى عهد قريب ، حرصها
الشديد على التمييز — في معرفة الإنسان لما حوله — بين نوعين من
المدركات ، أحدهما يصف الواقع كما يقع ، والآخر يتولد في ذهن
الإنسان عن ذلك الواقع ، ويطلق رجال الفلسفة على الصنف الأول
من المدركات اسم الصفات الأولية ، وعلى الصنف الثاني اسم
الصفات الثانوية ، فالأولى تفرض نفسها على الإنسان فرضاً ،
ولا قبل له بتغييرها ، وأما الثانية فيطهوها الإنسان لنفسه ، فإذا كان
أمامي برتقالة ، فإن شكلها الكروي هو من القبيل الأول وأما مذاق
طعمها فهو من القبيل الثاني . ولماذا حرصت الفلسفة الأوروبية
الحديثة على إبراز هذه التفرقة بين النوعين من خصائص الأشياء
وصفاتها ؟ انها فعلت ذلك لتمييز بين ما يصلح للنظرة العلمية وما
لا يصلح ، فالصفات الأولية موضوعية ولذلك فهي صالحة للبحث
العلمي ، وأما الصفات الثانوية فذاتية من عندنا ، ومن ثم فهي أن
صلحت لأن يصفها الشعر والفن بكل أشكاله ، فلا تصلح لأبحاث
العلماء . « أبكت تلكم الحمامة أم غبت .. ؟ » سؤال قد يجيب
عنه الإنسان محتكماً إلى وجدانه الذاتي ، فإذا كان الإنسان السامع
حزيناً عند صوت الحمامة بكاء ، أو كان سعيداً مرحاً ، حسب
الصوت غناء ، وأما النظرة العلمية فهي ترفض السؤال من
أساسه ، لأن البكاء والغناء كليهما يخرج عن مجالها ، وأنهما
تجيبك النظرة العلمية إذا سألتها عن موجة الصوت المسبب
ما طولها وما سرعتها ؟

ولتوسع من البكاء والغناء ، من نوح الباكي وترنم الشادى ،
من صوت البشير وصوت النعى ، لتوسع هذا المجال الضيق كى
نجعلها تفرقة بين الخير والشر بصفة أعم وأشمل ، فنرى النتيجة
واحدة فى الحالتين : العالم الواقع لا يعرف خيرا ولا شرا . إنما
هو أنت وهو أنا وهم غيرنا ، الذين يصبون أهواءهم على وقائع
ذلك العالم ، فيقسمونها فى أوهامهم خيرا هنا وشرا هناك ، لكننا
- مع ذلك - نلاحظ تفاوتاً شديداً بين الناس فى مدى هذه الأوهام
وتسلطها على حياتهم ، فمن الناس من يلجم هذه الأوهام عند
النظر الموضوعى الى حقائق الموقف الذى يعنيه أمره ، ومنهم من
لا يستطيع هذا الاجام ، فيعيش أوهامه فى كل المواقف على حد
سواء .

قد يتعذر على الانسان بصفة عامة أن يفرق هذه التفرقة فى
حياته العملية ، فيفصل فصلاً رياضياً بين ما هو واقع وبين الطريقة
التي تأثر بها هو ازاء ذلك الواقع ، لكنها تفرقة لا بد منها عند
من يهيمه معرفة « الحق » كما هو ، كائناً ما كان وقعه على نفسه ،
وفى ذلك يقول برتراند رسل (فى كتابه « التصوف والمنطق »)
« انه اذا أرادت الفلسفة أن تبلغ الحق فلا مندوحة للفلاسفة عن
التزام النظرة العقلية المنزهة عن الهوى ، وهى نظرة تميز رجل
العلم » واذا أردت أن تقرأ لفيلسوف آمن بهذه النظرة العقلية المنزهة
الى حقائق الوجود ، فأظن أن خير من تقرأ له فى ذلك هو سبينوزا
« غير مجد » - فى ملتي واعتقادى -

نوح باك ولا ترنم شادى «

.. تلك هى اللحظة الادراكية التي عشتها مع أبى العلاء ،
انه لم يقل ذلك تجاهلاً منه للفارق الشعورى عند الانسان بين أن
ينوح ساعة بكاء وأن يترنم ساعة نشوة ، فذلك فارق قائم لا بد
أن يكون أبو العلاء قد أحسّه فى نفسه ، كما لا بد أن يكون قد لحظه
ألف المرات فى سلوك الآخرين ، لكنه - برغم ذلك - فارق لا يغير
من حقيقة الواقع شيئاً ، ان الفرق بين هاتين الحالتين الشعوريتين
لا يتعدى حدود الذات ساعة بكائها وساعة نشوتها ، وأما الوقائع

الصلبة التي منها يتألف الموقف من حولنا فلا يتبدل منها مقدار أنملة بسبب أن باكيا هناك ينوح أو أن شاديا يترنم .. الحالة الوجدانية تهز صاحبها ، لكنها لا تهز من البعوضة جناحها .

تري ماذا كان أبو العلاء يقول ، اذا ما بعث اليوم ليرانا نوثك أن نعلق أمورنا على مشاعرنا قبل أن نعلقها على مقومات الواقع الفعلي ؟ انه سيجد أمامه قوما يملأون الجو بانفعال الغضب وصيحات الغيظ ويظنون أن هذا وحده كفيل لهم بأن تنزاح عن أرضهم دبابات العدو وأن تختفى من سمائم طائراته ، قد يصفون العدو برذائل الأولين والآخرين ، قد يصفونه بالغدر واللؤم والكذب والخداع ، وانها لصفات تميزه حقاً ، ولكن هل يجدى ذلك من أمر الواقع شيئاً ؟ ان الفرق بين عالم يسوده الخير والفضيلة وعالم يسوده الشر والرذيلة هو فرق كائن في نفوس البشر ، كائن في رغباتهم وآمالهم ، هو فرق يلحظه الناس بحسب ما يجدون العوائق أو لا يجدونها في طريق تحقيق أهدافهم ، أما الواقع نفسه فسوف يظل واقعا الى أن يغيره واقع آخر . يقول برتراند رسل في كتابه الذي أسلفنا ذكره : « الحب والكراهية ضدان أخلاقيان ، لكنهما عند النظرة الفلسفية شبيهان أحدهما بالآخر ، من حيث هما طريقتان في النظر الى الأشياء؛ فإذا ما أردنا أن ننظر الى المسألة نظرة فلسفية ، وجب أن نحصر النظر في الصورة العامة أو البنية العامة لدينك الموقفين ازاء الأشياء ، بعبارة أخرى ، فإنه يجب على صاحب النظرة الفلسفية أن يفرغ إطار الوقفة من مضمونها (فالإطار « عقل » والمضمون عاطفة) .

وهكذا فلو حصرنا النظر في الحب والكراهية من حيث هما حالتان شعوريتان ، كان الفرق الذي نراه بينهما فرقاً في مضمون وجداني ، مما يتصل بالذات ولا شأن للعالم الطبيعي الواقعي به ، نعم أن علم النفس قد يحدد لنا المميزات الخاصة التي تفرق حالة الحب عن حالة الكراهية ، لكن النظرة الفلسفية تسقط من حسابها تلك المميزات الفارقة ، لأنها « في النفس » وليست « في الأشياء والمواقف » .

الشبه الذي يشير اليه برتراند رسل بين الحب والكراهية من حيث هما موقفان ، هو نفسه الشبه الذي أشار اليه أبو العلاء بين صوت البشير وصوت النعي ، أقول : ان هذه نظرة متشائمة تغم النفس وتضيق وحساب الأمل ؟ قل ما شئت ، لكنه الحق الواقع ، والا فلماذا لا تطالب علماء الفيزياء والكيمياء أن يقيموا البرهان على الأهمية الأخلاقية لكهارب الذرات ؟ لماذا لا تطالب عالم النبات أو عالم الحيوان بأن يتناول موضوعات بحثه بنظرة تتفق مع آمال الانسان في دنيا النبات ودنيا الحيوان ؟ لا ، ان النظرة العلمية الموضوعية الناضجة هي تلك التي لا تمزج بين « الواقعة » وبين ما يشعر به الانسان نحوها ، وبمثل هذه النظرة الناضجة نظر أبو العلاء فاذا هو يقرر أن لا جدوى - من حيث تغيير الواقع - من أن ينوح باك أو أن يترنم شاد ، واذا هو يقرر أن لا فرق من حيث تغيير الواقع - بين أن يكون الصوت المسموع بكاء أم فناء ، واذا هو أخيرا يقرر الشبه التام - من حيث القدرة أو العجز عن تغيير الواقع - بين صوت النعي وصوت البشير .

هي لحظة عشتها مع الماضي ، فاذا هذا الماضي منسكب في حاضري انسكابا هدم حواجز الزمن بيني وبين السلف ، وهكذا - في ظني - يتحقق الربط المنشود في ثقافتنا بين عصرية وتراث .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

هنالك نفر من الشباب الكاتب، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ؛ ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى واكمل ، اذا لم نختلف في الراى ووجهات النظر ؟ ان كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصا لنفسه أمينا على فكرته ، وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه اذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، والا لما أحدثت القراءة في نفسه حوارا داخليا وفاعلية منتجة ، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافًا في معانى الألفاظ التى يستخدمانها، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما فى واد والآخر فى واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، اذا قال أولهما : هذا ثور ، أجابه الثانى : اذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما أن يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئه - على أن اللفظة الفلانية تعنى كذا وكذا من العناصر التى تدخل فى مكونات الشئ الذى جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذى ينتهيان اليه بالنسبة الى ذلك الشئ المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس فى مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل ان فيه لخيرا ونماء ، لأنه اختلاف قمين - مع المحاوراة والجدل - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

اننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاءتنى الاجابة بسرعة بأن أول ما يميزهما من

فوارق هو أن كاتب اليوم الصق من زميله بالخبرة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ الى القوالب الأدبية التي من شأنها أن تجسد الحياة بشخصياتها الناطقة المتحركة ، وأعنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التي يعرضها « أفكار » على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطرا إلى الخوض في مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان في مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رفوفها، والمصباح أمامه ، فليأخذ في القراءة والمراجعة، حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه في مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه .

فاذا قلنا عن رجل اليوم انه « كاتب » بالمعنى الأدبي الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس انه « قارئ » ما دامت كتابته عرضا لمادة قراها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب الا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثاني كانت له السيادة أمس ؛ فها هنا يجوز القول عن أديب اليوم أنه - في المحل الأول - ينصب الى احاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، في الوقت الذي كان فيه كاتب الأمس يرجع الى الكتاب والندوة وقاعة الدرس وعزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم انه يمس « مشكلات الحياة » في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوما بعد يوم وساعة في أثر ساعة ، وعن كاتب الأمس انه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية ؛ بل ان رواد الأدب القصصي والمسرحي في جيلنا الماضي - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة في القصة

وفي المسرحية بين أدباء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى ذلك كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يعمم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع في المنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجودا بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى وللمبصر على حد سواء - قبل أن نمضى في الحديث - هى اختلاف طريقتين في تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يجسد فكرا في ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ في عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ؛ إلا أننا إذا ما نظرنا هنا وهناك لنميز بين الطرفين ، رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالادب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛ على أن الأدب والفكر كليهما اذ يجيئان على مستوى رفيع - لا يجعلان من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعا لهما ، لأن ذلك متروك للصحافة ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فاما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه الرامزة الخفية ، واما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يطيرا عن أرض الواقع المباشر الى سماء التجريد .

لكن هنالك نفرا من الشسباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التى يكرسون أنفسهم فيها « لفكر المجرد » يسوقونه في مقالات قصصية أو طويلة ، ويفسطرون - شأنهم في ذلك شأن عباد الله المفكرين - أن يعلوا

عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ، أقول انهم في تلك اللحظة نفسها ، بوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ، على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة الا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب الغاضب ، ولست على يقين من انهم اذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا أنفسهم : الى أية صورة تحول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر عند رجل الفكر ؟ اذ يجوز أن تبعد الشقة - في الظاهر - بين ما يتداوله المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدونه في ساحات الأخذ والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين يكون الطرفان - في حقيقة الأمر - على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة عناصره المتشابكة .

ان « الحياة » التي يريد شبابنا الغاضب أن تقصر الفكر والكتابة على « مشكلاتها » لا تجيء في واقع الامر الا مجسدة في « أحياء » كلهم أفراد ، يلتقون أو يفترقون على صور وأشكال لا سبيل الى حصرها ؛ أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد ، اذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب واذن فلاختلاف ، أو قد لا تتفق فيقع الصراع اما على الهدف ماذا يكون ، واما على الوسيلة كيف تكون .

واني لاتصور « المشكلات » التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولا قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يبحثوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ - رضى أصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ،

فتلك - على أبعد الفروض - صور مما قد تسرع اليه صحافة
الخبر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهي نفسها
المشكلات التي اذا مستها أصابع الفن بسحرها حولتها الى أدب من
مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث
هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ؛ وأما المشكلات العامة التي تمس
أبناء الانسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعا ، أو مجموعات
ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهي التي تنشعب شعبتين : أحدهما
مشكلات هي من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه
لا حيلة « للفكر » بمعناه الأعم حيالها ، فماذا يصنع رجل الفكر
في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة
الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ،
واذن فأحسب أن الشباب النكاتب الغاضب لا يريدون منا أن
نعالج أمثال هذه المشكلات ؛ واذن فقد بقى نوع واحد هو الذي
يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة
على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التي تكون عامة من
جهة وتنضب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ،
فماذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم
وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد
وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

ان هذه العلاقات الانسانية كلها تتمثل في مواقف الواقع
المحسوس ، أما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن
رجل الفكر اذا يتناولها يكاد لا يقف الا لحظة قصيرة عند ما قد
وقع منها بالفعل ، ليجاوزه الى ما وراءه من مبادئ ليقبل بعضها
ويرفض بعضها ، غير أنه اذ هو بازاء مناقشة المبادئ المجردة تراه
وقد بعد عن أرض الواقع بعدا يوهم المشاهد المتعجل أنه - أي
رجل الفكر - قد شطح مع الخيال الى أبراج عالية لا يكاد يسمع
منها انات المعذبين الذين يعانون في حياتهم مشكلاتها ويكابدون
لزماتها ، انتظارا للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

تعالوا نطف بأبصارنا في تاريخ الفكر، لنرى كيف كانت وقفات
المفكرين بازاء مشكلات حياتهم ؟ لعلنا نهتدي الى الوقفة الصحيحة ،

حتى لا يلوم احد منا احدا على انه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التي يريدون لها حولا على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص « مشكلات الحياة » - وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح في اطاعة قانون دولته ، وواجبه - في الوقت نفسه - في نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها اذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن في ذلك الى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعا للقانون حتى يتمكن من اقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليجروا من أوضاعهم ما يراه معيبا فاسدا ؟

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التي مست حياته هو مسا مباشرا ، ذلك أنه وهو في سجنه ينتظر الموعد المحدد لموته بجرعات مسمومة - كما حكم عليه رجال القضاء - جاءه تلميذه الفنى أقرطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط - رجل الفكر - سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التي هو جزء منها ، وارتفع بالمشكلة الى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للانسان كائنا من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانتهى به التفكير الى أنه لا مناص للمواطن من اطاعة قانون دولته الى أن يتاح له تغييره - اذا استطاع - بالحجة والاقناع ، وفى محاوراة أقرطون الجميلة الرائعة ، التى تصلح الى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمتهم ، فى هذه المحاوراة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه اذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غدرا ؟ وهل تظل للدولة قوائمها ودعائهم اذا لم تعد لقوانينها قوة واذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد فى موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر الى مشكلة عقلية نظرية

صرف ، حتى لينسى قارئ المحاوراة أن البحث قد بدأ خاصا
بشخص معين في موقف معين ، لأن هذا القارئ سيرى المائل أمام
عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائنا ما كان موطنه - تجسأ
قوانين دولته التي قد لا يكون راضيا عنها .

ونسوف مثلا آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت
رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهي
كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهي : هل نأخذ عن ثقافة
اليونان أو لا نأخذ اكتفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟
كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حادا يتطلب الجواب الحاسم ،
لأنهم كانوا يجتازون عصرا - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية
من كل صوب ، وبخاصة في ميدان التفكير الفلسفي ، فعلى أية صورة
تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صورة مرسومة بالطابع النظري العقلي
الذي ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك ستحصر النظر في موضوع
البحث النظري وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذاں رجلان يجتمعان
في حضرة الوزير ابن الفرات (في منتصف القرن العاشر الميلادي)
وهما أبو سعيد السيرافي الذي لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن
ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذي كان يرى ألا مندوحة عن ذلك ،
فبدأت بينهما مناقشة عن المنطق الأرسطي لدى كان أبو بشر متى
من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية في شيء ؟ ولم يكدا أبو بشر
يقول عن ضرورة هذا المنطق اليوناني للآسان بغض النظر عن
لسانه ، لأنه « آلة من آلات الكلام يعسرف بها صحيح الكلام من
سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به
الرجحان من لنقصان » حتى طفق السيرافي يتدفق حججا يقيمها
على أن اللغة العربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة
بالأعراب من حيث اللفظ ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة
المنطق الصوري لا تغني أحدا عن التجربة الواقعية الفعلية بحقائق
الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التي يدرسها المنطق ؛
وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء مالا يوزن بميزان ،
فاذا كان المنطق الأرسطي ملزما لاحد فهو ملزم للمتكلم باللغة

اليونانية التي على أساس تراكيبها قام ذاك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها من بعض يقتضى حتما أن تكون هناك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذي يعبر عن معنى معين ، والمعاني لا تكون يونانية ولا عربية انما هي انسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابنا الكاتب لغضب متسائلا : ما هذا النقاش النظري الذي لا يطفى ظمأ الظمان ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ !

الى أن ينبهه صديق هادىء بأن الجذور التي انبثق منها مثل هذا النقاش النظري ، هي من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التي يجوز أو لا يجوز للناس أن يفترقوا منها الفسك والثقافة .



واختر ما تشاء من أمثلة لرجسالف الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى انجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجدك أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئا عن زيد فى حقله وما يلاقىه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئا عن عمرو فى مصنعه وما يعانىه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش أما يفوص بك فى أغوار عميقة من النفس الانسانية ليظهر ما كمن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، وأما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لفئات تفكيرهم كيف تكون ، وأما يرد لك كل شيء فى حياتك الى واقع مادي يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور النامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعابها لا كثيرا ولا قليلا ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى

الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج الأقمشة وبناء البيوت ، لكنها - برغم ذلك - مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة الى الأسس والمبادئ التي اندست في طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ الى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعيا ونزداد لمشكلاتها ادراكا .

وبعد هذا كله فاني أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ؛ ملتزم بماذا ؟ انه ملتزم بالخوض مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « الفكر » لا بطريقة « الأديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فكل من هؤلاء طريقته ازاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن اداءها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فتسراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر - مثلا - أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي - وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية - هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب - وهو يعرض للمشكلة عينها في قصة أو مسرحية - هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هي دقة التحليل أو سلامة التعليل الذي يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع الى حيث المبادئ الأولى التي على أساسها وقعت أو الى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي عساها أن تترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلاً هذه المشكلة التي أعدها من أعقد مشكلات حياتنا

الاشتراكية الجديدة ، وأعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد
بكيانه المستقل المسئول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على
صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين ، بحيث ينصهر معهم في
مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن لرجل الفكر أن
يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية في
حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها الى أصولها وجذورها التي
ربما ارتدت الى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا اذ نلاحظ سهولة
أن ينصهر الفرد منا في أسرته، نلاحظ أيضا الى جانب ذلك صعوبة
أن ينصهر ذلك الفرد نفسه في مجموعة المواطنين من عرفهم منهم
ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفان فلسفنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء
- أي شيء - بوجوده وبصفاته وبالعلاقات مع سائر الأشياء ، وأخذنا
نوغل في الجانب الصوري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد
محال تعريفه الا بربط الصلة بينه وبين سواه ، أقول أفان فعلمنا
شيئا كهذا قيل لنا : على رسلكم ، واحصروا أنظاركم في مشكلات
الحياة ؟ - ذلك هو ما يطالبنا به نفر من الشباب الكاتب !

ضمير الكاتب ودستور المثقفين

ضمير الانسان — كاتباً أو غير كاتب — هو ما يضره في دخيلة نفسه من مبادئ يستخدمها في التمييز بين الطيب من سلوكه والخبيث ؛ ولندع رجال الفلسفة يختلفون فيما بينهم على مصدر تلك المبادئ : من أين جاءت ؟ أهى نابعة من فطرة الانسان هي حيث هو انسان ذو طبيعة خاصة ، أم هى ما بثه المجتمع في أفراده من معايير ، وجدها على طول السنين صالحة لبقائه ؛ أقول : لنترك رجال الفلسفة يختلفون فيما بينهم على الضمير كيف نشأ ، وحسبنا انهم متفقون جميعاً على وجود طائفة من مبادئ مكنونة مطوية بين الجوائح ، توحى الى صاحبها بما ينبغى فعله في كل موقف معين ، فاما استمع صاحبها اليها فهدأت نفسه واستراح ، واما عصيها فتمزقت نفسه بين باطن وظاهر .

لكن هذا القول اذا صدق على كل انسان مرة ؛ فهو يصدق على الكاتب ألف مرة ؛ لأن الكاتب بحكم وصفه هذا لا يكتب ما بنفسه في صدره ، بل يخرج في كتابة تصل الى أى عدد شئت من الناس ، بحسب ما يكون لهذا الكاتب من جمهور قارئ ؛ ان الكاتب لا يكتب لنفسه ، والا لاكتفى بالتأمل الصامت — هذه حقيقة واضحة بذاتها ، لا تحتاج الى برهان يؤيدها ؛ وانما جلاء وضوحها الذاتى هذا من أن كلمة « كاتب » لا يتم معناها الا بمسا يضانيقها ، وهو « القارئ » ، شأنها في ذلك شأن كلمات كثيرة أخرى ؛ فهل تتصور « والدا » بغير ولد ، أو « معلماً » بغير متعلم ، أو « حاكماً » بغير محكوم ؟ لا ، وكذلك لا يكون كاتب بغير قارئ — موجود بالفعل أو بالامكان — واذا كان هذا هكذا ، فقد أصبح واضحاً أن ليس من حق الكاتب ان يكذب في الرسالة التى يريد

نقلها الى قارئه ؛ الكاتب « متكلم » يثبت كلامه على الورق ؛ والقارىء سامع ، والفرض فى المتكلم انه ينقل الى سامعه نبأ جديدا ، او رايًا يراه ، واذن فالواجب الخلقى يقتضيه ان يكون صادقا فيما ينقله - لا اقول ان يكون مصيبا ، لانه قد ينقل ما هو خطأ بالنسبة الى الحقيقة الخارجية ، لكنه عند نقله لم يكن يعلم عن تلك الحقيقة الخارجية الا ما كان قائما فى اعتقاده - فليس على « المخطيء » فى الراى حرج ولا ضمير ، لكن الحرج كل الحرج والضمير كل الضمير على « الكاذب » الذى يقول بظاهر لفظه - منطوقا او مكتوبا - مالا يعتقد هو فى صوابه ، وذلك هو الضمير وما يمليه على صاحبه .

ليكن الكاتب من أى طراز شئت ، ليكن كاتب قصة او مسرحية ، ليكن شاعرا او شارح فكرة او صاحب راي ، فهو فى كل حالة ، وفى جميع الحالات ، مطالب بالصدق ليتسق ظاهر لفظه مع باطن ضميره ؛ وما أصدق الذى قال ان « لسان الفتى نصف ، ونصف فؤاده - أما اللسان فهو النصف الخارجى الظاهر ، الذى يتمثل فى نطق المتكلم وفى كتابة الكاتب ، وأما الفؤاد فهو النصف الداخلى الذى نضمر فيه ما نضمره من مبادئ وأفكار ؛ وكما المرء هو فى مطابقة النصفين ، الباطن منهما (= الضمير) والظاهر (الكتابة والكلام وسائر أنواع السلوك) - لانه لا يبقى بعد أن تختلج فى فؤادك الفكرة ثم تصدق فى التعبير عنها - لا يبقى بعد ذلك « الا صورة اللحم والدم » التى يقيمها رفيف خبز وجرعة ماء .

فاذا سألتنى : هل يكون لرجال الفكر والأدب والفن دستور يلتقون عنده جميعا ، على اختلاف ما بينهم من وسائل التعبير ، وعلى تباين ما تضطرب به أنفسهم وقلوبهم وعقولهم من مشاهير وأفكار ؟ أجبتك : نعم ، يكون لهم دستور ذو مادة واحدة هى أن يصدر كل منهم عن ضميره صدورا صادقا أميناً ، فيخلص لنفسه وللناس ؛ أنك اذا طالبت الكاتب او الفنان الا يخرج من ذات نفسه

الا مايتفق مع أهوائك ، كنت كمن « صادر على المطلوب » (في لغة المناطق) لأنك عندئذ كمن يعلم النتيجة قبل مقدماتها ، وكمن يرى النهاية قبل الطريق إليها ؛ واذن فما جدوى أن يكتب لك كاتب إذا كنت تعلم مقدما ما لا بد أن ينتهي اليه من نتائج ؟ ان الأصل في الكتابة - بل وفي الكلام بكل أنواعه المفيدة - أن يحمل اليك جديدا لم تكن تعلمه قبل القراءة أو قبل الاستماع الى حديث المتحدث ، ومعنى ذلك كله - مرة أخرى - أن دستور المفكر والفنان الذي لا فكاك منه ، هو صدقه مع نفسه ومع الناس ، على اختلاف معنى « الصدق » في مجالي « الفكر » و « الفن » مما لا مجال لتفصيل القول فيه الآن ، لكن القاسم المشترك الأعظم في حالات الصدق كلها ، هو التطابق بين طرفين ، أحدهما داخلي وهو « الفكرة » أو « الرأي » أو « الشعور » أو ما شئت من هذه المضامين ، والآخر هو القول الذي جاء ليصوره ؛ وأما انطباق هذا القول على الموقف الخارجي أو عدم انطباقه فأمران داخلان في باب الصواب والخطأ الذي يمكن فيه رد الخطأ الى صواب ، دون أن يكون في الأمر ما يمس أخلاق الكاتب أو الفنان ، أعني : دون أن يكون فيه ما يخذش ضميره .

وأقول ذلك تمهيدا لاثبات خواطري التي خطرت بمناسبة ما طرحته مجلة « الاشتراكي » في عددها الحادي والعشرين ، الصادر يوم السبت ١٣ نوفمبر ١٩٦٥ ، أمام المثقفين جميعا ليكون موضوعا للمناقشة ، وهو أن يكون لهم دستور قوامه جملة مبادئ اقترحتها إحدى اللجان المتخصصة في أمانة الدعوة والفكر الاشتراكي .

وينقسم العروض قسمين رئيسيين ، أحدهما للمبادئ العامة ، والآخر لمشكلات التطبيق ، وسأكتفي هنا بذكر ما قد عن لي من ملاحظات عن « المبادئ » الأحد عشر ، تاركا ما قيل عن مشكلات التطبيق الى فرصة أخرى .

كانت الإشارة دائما الى الفن والأدب ، ولم ترد إشارة واحدة الى « الفكر » الذى يتناول القضايا بالتحليل والنقد والعرض والشرح ، والذى يقدم الراى الجديد فيما ينبغى تغييره من أوضاع الحياة ، أو ما ينبغى اضافته أو حذفه ، وكيف يكون ذلك ومتى ؟ وميثاقنا الوطنى مثل لهذا النوع من « الفكر » وهذا البيان نفسه المعروض للمناقشة ضرب من ضروب « الفكر » فليس هو بالقصة ولا بالمرحية ولا بقصيدة شعر ، والنقد الأدبى والفنى « فكر » والفلسفة « فكر » والاقتصاد والاجتماع « فكر » ، فهل يراد بالدستور ألا يشمل الكتابة التى تدخل فى هذه الأبواب ؟ أغلب ظنى أن الحذف هنا غير مقصود ، لأن الغاية - كما جاء فى العنوان الكبير الذى صدر به البيان المنشور - هى « وحدة فكرية للمثقفين » وأصحاب « الفكر » هم بغير شك من هؤلاء المثقفين الذين تراد لهم الوحدة ؛ واذن فلنفترض أن البيان حين أخذ يكرر الإشارة الى « الأدب والفن » كان مراده أن يتضمن معهما بقية ضروب النشاط الفكرى ، التى قد تجعل وسيلتها المقالة أو الكتاب أو الحديث أو الندوة أو ما يجرى مجراها من وسائل الاتصال بين صاحب الفكرة وقرائه أو المستمعين اليه ، وربما جاز لنا أن نستثنى العلماء المتخصصين فى علومهم ، لأن العلم الأكاديمى المتخصص - وإن يكن فكرا - إلا أنه لا يدخل فى مفهوم « المثقفين » الذين نقصد اليهم بالدستور المقترح ، إذ لا محل لاضافة الباحث فى الجيولوجيا أو فى الكيمياء أو فى التشريح الى جماعة « المثقفين » بالمعنى الذى نريده ليشمل رجال الأدب والفن والفكر الذى ينصب على صور المجتمع وما يتصل بها من روابط وعلاقات ، وما تقاس به من قيم وما ترمى اليه من غايات وأهداف .

الاحظ أن المبدأين (١) و (٢) هما أقرب الى « النداء » الموجه الى أولى الأمر ، منهما الى « المبادئ » يتعاهد عليها المثقفون فى نشاطهم ؛ فالمبدأ الأول يقرر أن الأدب والفن ضروريان للثورة ، ولذلك لا ينبغى أهمالهما ؛ والمبدأ الثانى يطالب بأن ينظر الى

« الثقافة » على أنها « خدمة » لا على أنها « سلعة » يطلب من ورائها الربح .

الا أن أصحاب البيان ، كأنما أرادوا أن يطمئنوا القائمين على خزائنة الدولة على أموالهم ، اضافوا الى المبدأ الثانى اضافة يقررون بها شيئا هو أبعد شئ عن اتفاق المثقفين ، وذلك أنهم قرروا أن الفن والأدب الجيدين الرفيعين من شأنهما حتما أن يجتذبا انتباه الجماهير واقبالهم ، وبالتالي يزداد الشراء ، فتزداد الحصيلة النقدية ، فلا تضيع على الدولة أموالها « هذه النتيجة الأخيرة من عندى ، وليست مذكورة بنصها فى البيان » - فها هنا لا يكون اتفاق بيننا جميعا على رأى ، ما لم نحدد المعنى المقصود بكلمة « الجماهير » ؛ ذلك لأنه مما لا جدال فيه أن « جمهور » القراء - واتعمد ذكر الكلمة على هذه الصورة بدل كلمة « الجماهير » - أقول أن « جمهور » القراء على درجات متفاوتة من التحصيل ومن الاهتمامات الثقافية ؛ فهناك قاعدة واسعة عريضة من المواطنين بينها قدر مشترك من الثقافة الأولية ، كما أن هناك قمة ضيقة الدائرة ، لها حظ موفور من الثقافة العليا ، وحتم على من يخططون للثقافة فى بلادنا ألا يغفلوا عن « الجمهور » بكل درجاته الثقافية ، وبكل اهتماماته ، ومن هذه الاهتمامات ما يشترك فيها عدد ضخم من المواطنين ، ومنها ما ينحصر فى قلة قليلة ؛ واذن فلا مناص من أن تتفاوت دخول المنتجات الثقافية ، فمنها ما هو كفىل بسد نفقاته ومنها ما لابد فيه من التضحية المالية من قبل الدولة .

واذا كان لى أن اقترح تعديلا على العبارة الواردة فى المبدأ الثانى ، وأعنى العبارة القائلة :

« وفن رفيع بلا جمهور ليس فنا على الإطلاق ؛ أنه فى الغالب فن زائف يتعالى على الناس . . . » فأننى أرى أن يزال التناقض اللفظى الكائن فى المقابلة بين « على الإطلاق » و « فى الغالب » لأنه

إذا كان الفن الذى لا جمهور له لا يعد فنا « على الإطلاق » فهو كذلك « على الإطلاق » فن زائف ، ولا يقتصر زيفه على « أغلب » الحالات دون « أقلها » ؛ ولذلك أقترح أن تكون العبارة هكذا :

« وفن بغير جمهور — قل ذلك الجمهور أو كثر — هو فن لا رجاء فيه » فهذه الصورة تتحقق لى معان كثيرة : (١) التخلص من تناقض القول « بأن فنا رقيقا .. ليس فنا » ؛ (٢) والتخلص من تناقض القول بين « على الإطلاق » و « فى الغالب » ؛ (٣) والاشارة الضمنية بأن جمهور المستفيدين من النتاج الثقافى قد يكون كثيرا حيناً وقليلًا حيناً آخر ، بحسب الدرجة الثقافية أولاً ، وبحسب تنوع الاهتمامات ثانياً ؛ (٤) عدم التورط فى تعريف بعينه من بين التعريفات الكثيرة للفن ؛ فسواء كان الفن هو ما يجد جمهوراً أو لم يكن ، فأننا « لا نريد » الا ذلك الفن الذى ينتفع به فريق من المواطنين مهما يكن عددهم .

يشترط المبدأ الثالث أن تكون « حياة الناس فى بلادنا » هى منابع الفن ، ولهذا يلزم « الكتاب والفنانين الذين يبحثون عن جوهر بلادنا ، وروح شعبنا الحق أن يعيشوا بين الجماهير .. » .

فأولاً — لست أدرى لماذا نقصر منابع الفن على حياة الناس « فى بلادنا » وكان يكفى أن نقول « حياة الناس » على إطلاقها ، لأن الكاتب أو الفنان كثيراً جداً ما يحتاج فى عمله الى مقارنات « بلادنا » بغيرها ليتضح « جوهر بلادنا » بهذه المقارنة نفسها ، وفى ظنى أنه كلما قصر الكاتب أو الفنان نفسه على حدود بلاده ، ضاقت أمامه فرصة معرفة بلاده ضيقاً شديداً ، وهاكم رجال الأدب والفن عندنا منذ أول القرن العشرين حتى الآن ، منذ محمد عبده الى أى كاتب أو فنان ممن يعيشون معنا اليوم ، فلن تجد بينهم واحداً كان له أثر دون أن يمتد أفقه ليشمل حياة الناس فى بلاده وحياة الناس فى بلاد أخرى ، ليخرج من المقارنة بشيء يفيد ويفيدنا من حقيقة بلادنا ؛ وحسبى فى هذا المقام أن أقول انه لولا

متابعتنا لتيارات القصة والمسرحية - مثلا - في غير بلادنا ، لما
ظفرنا بكل ما قد ظفرنا به من قصص ومسرحيات على أيدي أدبائنا
من حيث النضج في الشكل وفي المضمون معا ، ودع عنك ما نستضيء
به في فهم بلادنا نفسها ، من أفكار ومن فلسفات ومن مناهج بحث ،
مما يستفيده الباحثون والدارسون لما يجري في غير بلادنا .

وثانيا - أخشى أن يكون ما يدور في أخلاذ الكتاب والفنانين
حين يلتزمون بهذا المبدأ ، هو أن المقصود « بحياة الناس في بلادنا »
هو الجانب المرئي الظاهر من مواضع العيش ، لأن التوصية
الواردة في المبدأ بوجوب أن يعيش رجال الفن والأدب « في الريف
والحضر والمناطق الصحراوية وعلى شواطئ البحر وفي منطقة
البحيرات الشمالية وفي الصعيد .. الخ » أقول أن هذه التوصية
قد توهم بأن المقصود هو شيء أشبه بالمسح الاجتماعي لأبناء البلاد
في شتى بقاع سكناهم وأعمالهم ؛ فالمادة المحصلة من مثل هذا المسح
الاجتماعي - على ضرورتها - يقوم بها مختصون من غير رجال
الأدب والفن عادة (وبالطبع لا يعنى هذا إلا يطلع الأدباء والفنانون
على وجوه الحياة في شتى أرجاء البلاد) لكن الأديب والفنان يأخذ
هذه المادة الاجتماعية - سواء أكانت من تحصيله هو أم كانت من
تحصيل علماء الاجتماع - ثم ينفذ خلالها ليتصيد ما وراء السطح
الظاهر من أصول وبواعث وقيم ومعايير ، هي التي منها تتكون
روح الشعب .

وأذن ، فبينما نوجب على الفنان والكاتب أن يبحث عن روح
الشعب وجوهره ، لا يقتضى ذلك منا أن نوجب عليه التنقل بجسده
هنا وهناك ؛ وهل تنقل على هذا النحو توفيق الحكيم ونجيب
محفوظ ليتاح لهما أن يستخلصا كثيرا من العناصر الأساسية
في روح الشعب على الصورة التي وفقا فيها الى تحقيق هذا
الهدف ؟

يقرر المبدأ الرابع أن « الفن في جوهره دعوة لشيء ما » ثم

يترك للفنان كامل الحرية فيما يدعو اليه بفنه ، لأن ذلك متوقف على وجهة نظره فيما يحب وما يكره . . . والى هنا أجد المبدأ يقاتل في غير معركة ؛ لأننى أقلب نظرى في كل ما أنتجه رجال الفن والأدب ، لأرى أين يكون الأثر الفنى أو الأدبى الواحد ، الذى نحاربه بناء على هذا المبدأ ؟ فلا أجد شيئاً .

لكن عبارة وردت في غضون العبارة التى صيغ المبدأ بها ، أراها قلقة في موضعها ، ومتناقضة مع جبرتها ، وتلك هى العبارة التى قيل فيها ان القائلين بأن الفن ليس بذى رسالة يؤديها ، قد يكونون من المفرضين الرجعيين الذين ينادون بالفن الفارغ الخالى من الهدف « لصرف الجماهير عن أهدافها » - أنفهم من هذه العبارة الأخيرة أن الكاتب أو الفنان محتوم عليه أن يخدم « أهداف الجماهير » ؟ اذا كان الأمر كذلك ، فهناك اذن تناقض بين هذا القول وقول آخر وارد في المبدأ ذاته من جهة أخرى ، وهو أن الكاتب أو الفنان حر في اختيار وجهة النظر التى يدعو اليها ؛ ولو كان لى أن يختار أحد النقيضين الواردين في هذا المبدأ ، لاخترت حرية الانسان الكاتب الفنان في اختيار ما شاء من وجهات النظر الى الحياة ، ما يحب منها وما يكره .

ويوصى المبدأ الخامس رجل الفن أن يسكون عطوفاً على الشعب ، والا يقوم أخطاءه - التى هى نتيجة مباشرة للظلم والقهر مدى قرون طويلة - الا يقوم تلك الأخطاء وأوجه النقص بالتشهير ، ولكن بالمعطف والهداية .

انه اذا جاز توجيهه مثل هذه التوصية الى من هم غرباء عن الشعب ، فلا يجوز أن يوجه لابن الشعب وربيبه ، ان الكاتب

والفنان لم يهبط على قومه من المريح ، وليس هو بالذى يجلس متفرجا من خارج ، يشهد أفراد شعبه وهم يتحركون على المسرح ، بل هو واحد منهم ، وعلى مسرح واحد معهم ؛ إن أحدا منا لا يتفرج على أحد ، بل إن جميعنا بحارة على مركب واحد ، تتنوع بيننا الواجبات ، لكن المرفأ المقصود واحد ؛ ولهذا فأتى أحس من عبارة هذا المبدأ ظلا من الريبة يلقيها بعضنا على بعضنا بغير جدوى .

فى المبدأ السادس تكرار لما ورد فى المبدأ الثانى ، لكنه تكرار يزيد الخطأ وضوحا ؛ فهو مبدأ يقرر الارتباط القوى بين الفنان وبيئته - وجمهور الناس جزء جوهرى من هذه البيئة - واذن فلا بد أن يخاطب الأديب أو الفنان هؤلاء الناس . الى هنا لا خلاف .

لكن عبارة المبدأ السادس تستطرد لتضع أمامنا مقدمة ونتيجة تنتج عنها فى ظن أصحاب المبدأ ، ولكنها لا تنتج عنها أبدا فى ظننا ؛ فضلا عن عدم لزومها عن مقدمتها ، فهى كذلك نتيجة تحمل رأيا لا نراه صائبا ؛ أما المقدمة فهى ما أسلفناه من ضرورة أن تكون العمل الفنى عملا اجتماعيا بالاضافة الى كونه فى الوقت نفسه تعبيرا عن صاحبه ؛ وأما النتيجة فهى قولهم : « ولهذا فان الأعمال الفنية التى تخاطب أعدادا كبرى من الناس ، وتحظى برضاهم أو اهتمامهم ، بالضرورة افضل من أعمال أخرى اقل منها جمهورا » - وهذا حكم يتضمن أن العمل الفنى الواحد يخاطب « الجمهور » كله على اختلاف درجاته الثقافية ، فكأنما توفيق الحكيم - مثلا - يخاطب بمسرحية « أهل الكهف » فسلاح الحقل وعامل المصنع كما يخاطب بها جمهور الثقافة الرفيعة ؛ فإذا وجدنا مسرحية أخرى له أو لكاتب آخر ، قد لقيت

أقبالا أكثر من الجمهور بكل درجاته الثقافية ، تحتم أن تكون مسرحية أفضل ! نعم أن المبدأ السادس يشترط في العمل الفني ذي الجمهور الكبير جودة فنية ، لكننا برغم هذا الشرط المفيد ، نقول انه اذا كان ثمة عملان فنيان ، كلاهما جيد من الوجهة الفنية ، أحدهما يخاطب فئة عالية الثقافة ، والآخر يخاطب فئة أقل ثقافة وأوسع رقعة ، فكلاهما يكون عندنا على درجة واحدة من الفضل ، لأن كليهما حقق الغرض الذي من أجله انشئ ؛ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لانتفت الحكمة في أن نخصص في الإذاعة برنامجا خاصا ، وفي التلفزيون قناة خاصة ، وفي المسرح مسرحا خاصا ، وفي المجلات والمؤلفات مطبوعات خاصة نريد بها جميعا فئة قد لا تكون كثيرة العدد ، لكنها بالغة التأثير .

لهذا أقترح في المبدأ السادس أن نبقى على المقدمة ، وأن نحذف ما زعمناه نتيجة ضرورية لها ، وهو في حقيقته ليس كذلك .

ست أظن أن ثمة خلافا في الرأي حول المبدأ السابع الذي يوصي بصيانة التراث الفني والأدبي الذي استطاع أصحابه أن يجاوروا به حدود مصالحتهم الشخصية أو الطبقية إلى الجانب الإنساني المشترك بين البشر أجمعين .

وكذلك لا خلاف في الرأي حول المبدأ الثامن الذي يدعو إلى ضرورة الإجابة الفنية ، فلا يكون الكم هو مدار إنتاجنا ، بل لابد أن يجيء الكيف في المرتبة الأولى ، حتى إذا ما اتسع نطاق الأقبال عليه بين الجمهور ، كان أقبالا على ثمرات ممتازة تسمو بالإنسان روحا وعقلا ؛ ولكنني لاحظت هلهلة في صياغة هذا المبدأ قد تضع علينا دونه المعنى المقصود ، كما أنني أخشى أن يكون ثمة تناقضا

بين مضمون هذه المادة ومضمون المادة رقم ٢ ؛ لأن الضغط هنا واضح على أن العمل الجيد لا يعود بالربح ، وأن هدفنا ليس هو الكسب المادى ، بل هو كسب العقول والأرواح - وهو الاتجساة الصحيح ؛ على حين أن المادة رقم ٢ قد يفهم منها أن العمل الفنى يحكم على جودته بسعة الاقبال عليه من قبل الجمهور ، واذن تكون كثرة الاقبال هى الأصل والحكم بالجودة فرع عنه ، أى أن الحكم بجودة كيف نتيجة متفرعة عن زيادة الكم ، وليست تلك الجودة الكيفية حقيقة قائمة بذاتها ، يمكن الحكم عليها بمعايير النقد الفنى التى لا تركز على كثرة التوزيع أو قلتها - فموضوع الكم والكيف فى حاجة الى مزيد من الايضاح والتحديد .

وأما المبدأ التاسع الذى يقرر أن الفن أصدق من الطبيعة ، فأرى أنه أقرب الى الملاحظات العابرة التى تقال عند الموازنة بين خلق الطبيعة والخلق الفنى ، منه الى « المبدأ » الذى يضمه المثقفون فى دستور لهم ليلتزموه فى انتاجهم الفنى والأدبى .

يضع المبدأ العاشر مواصفات للعمل الفنى اذا أريد له أن يكون عالميا غير منحصر فى حدود اقليمه المحلية ، ومن تلك المواصفات أن الذى يقرر عالمية العمل هو مضمونه « وليس اللغة أو الوسيلة التى نفذ بها » ونحن لا نتردد فى قبول ذلك من حيث « اللغة » لكننا نتردد فى قبوله من حيث « وسيلة التنفيذ » ، اذ ماذا تكون « وسيلة التنفيذ » سوى « الشكل » الفنى الذى صب فيه المضمون ؟ . . . لقد سبق أن قررنا فى المبدأ الرابع أن « على الاشتراكيين أن يؤكدوا فى وضوح ضرورة الالتحام العضوى بين الشكل والمضمون

في العمل الفني الواحد » . فكيف يجوز الآن أن نقول أن أحد هذين الجانبين فقط — وهو المضمون — هو الذي يؤدي إلى عالمية العمل ، كأنما نريد أن نقول أن الفصل ممكن بين الجانبين ، بعد أن قررنا التحامهما التحاماً عضوياً ؟ هل يمكن مثلاً أن يحتفظ شكسبير بكل مكانته في الأدب المسرحي . إذا نحن نقلنا « معانيه » مجردة عن القلب المسرحي الذي انصبت فيه تلك المعاني ؟ هل يكون دانتى هو دانتى إذا غرضنا النظر عن هيكل بنائه الفني ، واكتفينا بمضمون المعاني التي يريد نقلها ؟ — لا ، أن العمل الفني وحدة عضوية كما قرر البيان في مواضع مختلفة ، واذن فهو عالمي — أو محلي — من حيث هو كيان موحد ، والذي يجعل العمل الفني عالمياً ، هو السبب نفسه الذي ذكر في المبدأ السابع الخاص بضرورة احتفاظنا بالتراث ، حين قررنا أننا نصون تراث الماضين إذا وجدناه يتناول الإنسان من حيث هو كذلك ، ولا يقصر نفسه على أقاليمه المحدود ، فكذلك نحن اليوم ، إذا أردنا لسوانا أن يقدر إنتاجنا ، فعلينا ألا نقصره على أقليمنا المحدود ، بل لابد أن نعالو به إلى حيث يتناول الإنسانية جمعاء متمثلة ، ومتجسدة فيما نبثه في أعمالنا من مثل الحق والخير والجمال .

وأما المادة الحادية عشرة — وهي الأخيرة — فأظنها لا تضيف شيئاً إلى ما سبق ذكره في مواد أخرى ، حين نقول أن للعمل الفني جانبين ، أحدهما سياسي والآخر تقني ، والمقصود بالسياسي خدمته لمصالح الشعب والمقصود بالجانب التقني مراعاة الجودة الفنية ،

نموذجان من ثورة الفكر

■ ليست ثورة الفكر كثورة السياسة ، فيها قعقة المصفحات وهزيم الطائرات ، وهتاف يشير غبار الطريق ، وصياح يهز امواج الصوت والصورة فى اجهزة الاذاعة ، لكن ثورة الفكر يغلب أن تجيء كقطرات الماء تنصب على الجلمود الأصم فتحسبها واهنة بلا أثر ، واذا بالأيام تمضى فاذا الجلمود الأصم قد تفسخ وأرهف السمع ليتلقى الرسالة ، والعجب هو أن ثورات الفكر بصوتها الخافت الهادئ ، هى التى تحرك النفوس - على مدى الزمن القصير أو الطويل - لتثور بذلك الهتاف والقعقة والهزيم فى دنيا السياسة والاجتماع .

وفى تراثنا ثورات فكرية مكتومة ، نخشى أن يطول بها الصمت فاذا هى كالعدم الذى لم يكن ولا هو كائن أو يكون ، فما علينا نحن الكاتبين فى هذا العصر الا ان ننفض الغبار عن صفحاتها لعلها تفعل فى الناس فعلها . . قال شيكسبير - فى مسرحية « العين بالعين » - على لسان أمير أراد أن يخبر حال امارته متنكرا ، فجاء بمن ينوب عنه أثناء غيبة زعم أنها سفر الى بلد آخر ، وما هو فى الحقيقة بسفر ، بل تبديل ثوب بثوب ليخالط الناس وكأنه أحدهم ، فيذوق بنفسه حلو الحياة ومرها ، فأوصى نائبه ذاك بقوله : « . . . ألا ان السماء لتفعل بنا ما نفعله نحن بالشموع ، فنحن لا نضيء الشموع لذاتها ، وكذلك

حسناتها اذا هي لم تنشر ضوعها في الناس فهي عدم من العدم، ان النفوس السامية انما اكتسبت سموها من سمو غاياتها ، واذا اقرضت الطبيعة احدنا مثقال ذرة من كنوزها ، فانما تكون في افراضها ذاك مثل ربة شحيحة ، تعطى ما تعطيه مزهوة بنفسها كما يفعل دائن القروض ، له على المدين ان يشكر له الصنيع وان يدفع له ريع قرضه » - ولقد دس لنا الاسبقون في ثنايا ما اورثونا اياه كنوزا ، هي كالشموع التي ذكرها شيكسبير . اذا لم تكن هادية بضوئها فهي كالعدم ، او هي كالقروض اقرضونا اياها ، ويتوقعون منا ان نرد لهم قرضهم ، مضافا اليه زيادة الريع وعرفانا بالجميل .

لست أدري كم أحس القارئ في حياته العملية ما أحسسته في حياتي ، لا أقول مرة ، ولا عشر مرات ولا مائة ، لأنها مواقف تعد بالآلاف ، تلك التي أحسست فيها ان قدرى عند الناس - ودع عنك الدولة - لم يوزن قط الا بمقدار ما كان لى من سلطان نافذ الكلمة فعال الارادة ، ولما كانت حياتى قد خلت من كل سلطان ، كنت كلما أردت قضاء لأمر ، أجنى واحدا في زحام لأرى بعينى كيف يكون الويل في بلادنا لمن ليس له نصير من أصحاب الارادة النافذة ؟ فالفرق بعيد بعيد في حياتنا العملية بين انسان وانسان ، وليكتب أولو الأمر بما شاءوا في دساتيرهم المعلنة من مساواة بين المواطنين في الحقوق وفي الواجبات .

فالثورة الفكرية هنا هي أن تبدأ مع الناس من مرحلة الصفر ، فتصدمهم بما لا يتوقعونه ، قائلا . ان الانسان وصنوف الحيوان سواسية ، حتى اذا ما بهتوا لقولك ، ثم زالت عنهم آثار الدهشة بعد حين ، كان هينا عليك بعدئذ أن تقنعهم بما أردته ، وهو ان أى انسان كائى انسان ، أمام الله وفي ساحات القضاء ، وفي الطرقات والمطارات ومكاتب البريد ومخافر الشرطة ومعاهد العلم ودواوين الدولة وأمام ضباط الجمارك والضرائب .

لنبدأ - اذن - من مرحلة الصفر ، فنزعم بأن الانسان

وصنوف الحيوان سواسية .. قال ذلك « اخوان الصفا » في رسائلهم ، ترى هل قالوه من أجل ثورة فكرية كالتى نريدها ؟! .. ولكن كيف قالوه ؟

ففى صفحات طوال من الجزء الثانى من « الرسائل » أجرى « اخوان الصفا » محاكمة بين بنى الانسان وأنواع الحيوان ، اذ ترفع هذه الأنواع الحيوانية شكاتها الى ولى الأمر ، مما تعانيه من عنت الانسان ، رافضة أن يكون للانسان فضل عليها ، من حيث انها - هى وهو معا - صنعة الله ؟ فيسأل ولى الأمر بنى الانسان ماذا يقولون دفاعا عن أنفسهم ؟ ويجيبون بما يظنونه مؤيدا لموقفهم من آيات القرآن الكريم ، لكن الحيوان سرعان ما يقدم تأويلا لهذه الآيات ، يبين أن الانسان قد جاوز حدود الحق حين فهمها على الوجه الذى فهمها به .

وأما ولى الأمر هنا ، فلا هو انسان ولا حيوان ، ليسكون محايدا فى نظرتة وحكمه بين المتخاصمين ، اذ هو ملك من الجان ، يدعى « بىراست الحكيم » ، وتبدأ الصورة الأدبية الرائعة التى رسمها المؤلفون ، بأن جعلوا مقر « بىراست الحكيم » جزيرة فى وسط البحر الأخضر مما يلى خط الاستواء ، وهى جزيرة طيبة الهواء والتربة ، فيها أنهار عذبة وعيون جارية وأشجار مختلفة ألوانها وثمارها ، وحدث ذات يوم ان طرحت الرياح العاصفة مركبا من سفن البحر الى تلك الجزيرة ، وكان على المركب قوم من التجار والصناع وأهل العلم ، فخرجوا من مراكزهم الى أرض الجزيرة وطاقوا بها ، فراوا فيها من ضروب النبات ومن صنوف الحيوان من بهائم وأنعام وطيور وسباع ووحوش وهوام وحشرات ، وكان الكل يآلف الكل ويانس له ، فاستطاب القوم الجزيرة وما عليها واتخذوها لهم موطنا ، وأخذوا يبنون ويعمرون وينشطون بحياتهم على نحو ما اعتادوا فى بلادهم أن يفعلوا ، ولم تأخذهم عندئذ ريبة من أنفسهم حين أرادوا استخدام ما شاءوا ان يستخدموه من صنوف الحيوان ، لكن هذا الحيوان الذى لم يآلف

شيئا كهذا من قبل ، هو الذى أفرعته هذه المصيبة التى تكب بها من حيث لا يدري ، وأراد التمرد ، ولكن هيهات أن يترك الإنسان له زماما بعد أن أمسكه بكلتا يديه .

فما هى إلا أن جمعت البهائم والأنعام زعماءها وخطباءها ، وذهبت الى « بىراست الحكيم » - وكان ملك الجن - وشكت اليه ما لقيت من جور بنى آدم واعتقادهم فيها بأنها عبيد لهم ، فبعث ملك الجن رسولا الى أولئك القوم ودعاهم الى حضرته ، فذهبت منهم طائفة تمثلهم ، قال لهم ملك الجن على لسان ترجمانه : ما الذى جاء بكم الى بلادنا ؟

- قال قائل منهم : دعانا ما سمعنا من فضائل الملك وعدله ، وها نحن أولاء بين يديكم لتحكم بيننا وبين عبيدنا الأبقين من صنوف البهائم والأنعام .

- قال الملك : بينوا ما تريدون .

قال زعيم الانس : نقول ان هذه البهائم والأنعام عبيد لنا ، ونحن أربابها ، لكننا نراها أما هاربة عاصية ، وأما مطيعة وهى كارهة منكرة لحقوقنا فيها .

- قال الملك : وما حجتكم يا معشر الانس فيما زعمتم لأفسيكم على الحيوان من سلطان ؟

- قال زعيم الانس : لنا على ذلك دلائل شرعية سمعية ، وأخرى عقلية منطقية ؟ . . وطلق الانسى يقيم الحجة تلو الحجة ، ويذكر من آيات الله ما يؤيد دعواه ، كقوله تعالى : « والأنعام خلقها لكم ، فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون » ، وقوله : « وعليها وعلى الفلك تحملون » ، وقوله : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » .

فتوجه الملك بالسؤال الى جماعة الحيوان قائلا : قد سمعتم

يا معشر البهائم والأنعام ما قال الانسى من آيات القرآن مستدلا بها على صدق دعواه ، فماذا تقولون في ذلك ؟

فأناب الحيوان عنه البغل ليتكلم بلسانه ، فقال :

— ليس في شيء مما قرا هذا الانسى من آيات القرآن دليل على زعمهم بأنهم أرباب لنا وبأننا عبيد لهم ، إنما هي آيات تذكرهم بما أنعم الله عليهم به ، قال لهم القرآن الكريم : « سخرناها لكم » كما جاء فيه في آيات متفرقة أن الله سخر لهم الشمس والقمر والسحاب والرياح . افترى أيها الملك انها قد أصبحت بذلك عبيدا للإنسان ؟ وان الناس قد أصبحوا أربابها ، إلا أن الله تعالى خالق كل ما في السموات والأرض وجعلها مسخرة بعضها لبعض جلبا للمنفعة ودفعاً للخطر .

واستطرد البغل زعيم البهائم ليقول : أيها الملك ! كنا وكان آباؤنا سكان الأرض قبل خلق آدم أبى البشر ، قاطنين في أرجائها ، تذهب وتجيء كل طائفة منا في بلاد الله طلبا للعيش ، كل منه مقبل على شأنه في مكان يوافق مآربه من برية أو اجمة أو جبل أو ساحل أو تلال أو غياض أو رمال ، آمنين في أوطاننا ، معافين في أبداننا ، ومضت على ذلك الدهور والأزمان ، حتى جاء بنو آدم وانتشروا في الأرض برا وبحرا وسهلا وجبلا ، وضيقوا علينا الأماكن والأوطان ، وأخذوا منا من أخذوا أسيرا ، من الغنم والبقر والخيول والبغال والحمير ، وسخروها واستخدموها وأتعبوها بالكد والعناء في الأعمال الشاقة من الحمل والركوب والشد في الدواليب والطواحين ، بالقهر والضرب والهوان واللوان العذاب ، فهرب منا من هرب في البرازى والقفار فشدوه بالبغل والقيد والقنص والذبح والسلخ وشق الأجواف وقطع المفاصل ونتف الريش وجز الشعر والوبر ، ثم نار الوقود والطبخ والتشويه وأنواع من العذاب لا يبلغ الوصف كنهها .

— فسأل الملك زعماء الانس (بعد أن حصن نفسه بأعوانه وجنده من قبائل الجن) : ماذا أنتم قائلون فيما تحكى هذه البهائم والأنعام من جور وعدوان ؟

— قال زعيم الانس : ان لنا حججا عقلية تؤيد حقنا على هذه البهائم في أن تكون عبيدا لنا ، نتحكم فيها تحكم الارباب ، من ذلك ما أنعم الله به علينا من صورة حسنة ، وهيكل قوي ، وحواس مدركة ، ونفس ذكية ، وعقل راجح .

— فسأل الملك زعيم البهائم ماذا يقول في ذلك ؟ فأجاب :

— ان الله جل ثناؤه ما خلقهم على تلك الصورة لتدل على انهم ارباب ، ولا خلقنا على هذه الصورة لتدل على اننا عبيد ، لكنه تعالى فعل ذلك لعلهم أن تلك البنية أصالح لهم ، وهذه أصالح لنا ، وبيان ذلك أن بنى آدم عراة بلا ريش على ابدانهم ، ولا وبر ولا صوف على جلودهم يقيهم الحر والبرد ، ولما كانت أرزاقهم من ثمر الأشجار ، ودثارهم من أوراقها ، وكانت الأشجار منتصبية في جو الهواء ، خلقت قاماتهم منتصبية ليسهل عليهم تناول الثمر والورق منها ، وأما نحن ، فلأن أرزاقنا من حشيش الأرض ، فقد جعلت ابداننا منحنية ليسهل علينا تناولها ، واذن فلا احسن ولا أردا في هذا الاختلاف بيننا وبينهم ، بل هي طبيعة العيش في كلتا الحالتين وما تقتضيه .

— فقال ملك الجن لزعيم البهائم : لكن ماذا تقول في قول الله عز وجل : « لقد خلقنا الانسان في أحسن تفويم » ؟

— فقال الزعيم : الآية تعنى انه تعالى خلقه في تناسب تام مع ظروفه ، فلم يجعله طويلا دقيقا ولا قصيرا لزيقا ، بل جعله ما بين ذلك ، وكذلك الأمر معنا ، فنحن من هذه الناحية سواء .

— قال زعيم الانس لزعيم البهائم : من أين لكم اعتدال القامة واستواء البنية وتناسب الصورة وقد نرى الجمل عظيم

الجبنة طويل الرقبة صغير الأذنين قصير الذنب ، ونرى الفيل عظيم الخلقة طويل النابين واسع الأذنين صغير العينين ؟

— فاجاب زعيم البهائم : ذهب عليك أيها الانسى — أحسنها ، وخفى عليك أحكمها ! أما علمت أنك لما عبت المصنوع فقد عبت الصانع ؟ ...

انه اذا كان ما زعمت لبنى جنسك من حسن الصورة شيئا مرغوبا فيه لتنجذب ذكوركم الى اناثكم واناثكم الى ذكوركم ، فلنا كذلك ما ينتج هذا التجاذب من ذكورنا واناثنا ، وأما عن جودة حواسكم ودقة تمييزكم ، فليس ذلك بما تنفردون به من دون الحيوان ، ففي الحيوان ما هو أدق منكم حاسة وتمييزا ؟ فالجمل يرى موضع قدميه في أوعر الطرقات برغم ظلمة الليل ، والجواد يسمع وطء السائر من بعد في سواد الليل ، حتى لقد يوقظ صاحبه من نومه بركضة رجله حذرا عليه من عدو هاجم ، وأما الذى ذكرته من رجحان العفول فلسنا نرى لذلك أثرا بأشياء ليست من صنعكم ، فالعقلاء انما يفتخرون بأشياء ، هم صانعوها ..

ولقد طلب البغل من طوائف الحيوان أن تتكلم كل طائفة من نفسها ، فتكلم الحمير ، والثور ، والكبش ، والجمل ، والخنزير .

وهكذا لبث الحوار قائما وممتعا ، حتى اذا ما فرغ الفريقان من هجوم ودفاع وبدل كل منهما فى الأمر جهد طاقته ، استشار ملك الجن أعضائه ، فكاد الرأى بينهم جميعا يلتقى عند فكرة راوها عادلة ، وهى ان الحيوان صاحب حق ، وان بنى آدم جائرون بما بين أيديهم من بهائم وأنعام ، ولذلك أصدرُوا نصيحهم لصنوف الحيوان الأسيرة أن تهرب كلها من قبضة الانسان دفعة واحدة وفى ليلة واحدة ، وتبعد عن ديار بنى آدم لتتحرر من ظلمهم ، كما فعلت حمر الوحش والغزلان والسباع ، لكن شيخ حكماء الجن أسر فى أذن الرئيس أن ذلك الفرار قد يكون أمرا محالا ، لأن الأدميين يقيدون ما فى حوزتهم أثناء الليل ، ويفلقون

دونه الأبواب ، فاقترح أحد الأعضاء على الرئيس أن يبحث بقبائل من الجن لتفتح الأبواب المغلقة وتفك القيود عن البهائم وتخبل الحراس حتى تبعد البهائم عن منطقة الخطر وتنجو بحياتها .

هذه خلاصة لما أورده أخوان الصفا في رسائلهم ، ولمن شاء التفصيل المستفيض أن يرجع الى الجزء الثانى من تلك الرسائل .

ولست أعلم ماذا يطوف برأس القارئ بعد قراءة هذا الحوار ؟ أما أنا فقد أبى على خيالى إلا أن أترجم صنوف الحيوان الى طوائف من البشر أنفسهم ، حاق بهم الظلم على أيدي قلة من ذويهم آلت اليها قوة وجاه عريض وحكم نافذ فكان لهم ما أرادوا ولم يتركوا لسواهم الأمل فى ارادة ، ولقد استرعى انتباهى اثناء قراءتى للنص الأصيل عبارة رجحت بها أن يكون لهذا الحوار مغزاه البعيد فى الحياة السياسية التى أحاطت بأخوان الصفا فى عصرهم - وعصرهم هو القرن العاشر الميلادى - وذلك أن الكاتب حين أقام خطيبا من الانس ليدافع عن حقوق بنى جنسه ، أفلتت منه هذه الإشارة الدالة : « فقام الخطيب من الانس من أولاد العباس ورقى المنبر وخطب الخطبة وقال . . » - اذن فالأمر هو ما بين الحاكمين من أولاد العباس والمحكومين ممن كانت لهم ظلامة ، وبقي على المؤرخين أن يبينوا لنا الى أى الطوائف من سواد الناس رمز المؤلف - أو المؤلفون - بالنبل والحمارة والثور والجمل والخنزير ، فلكل منها شكاته الخاصة ، فوق الشكوى العامة ، واذا صدق هذا الفهم لقول اخوان الصفا ، اذن فقد كان ما قالوه نموذجا جميلا من ثورة الفكر التى نريدها .

أما النموذج الثانى الذى اخترته لثورة الفكر ، فهو من صنف يختلف عن الأول اختلافا بعيدا ، وقد اخترته من أوروبا فى عصر جاء بعد اخوان الصفا بأربعة قرون ، واذا كان موضع الثورة الأولى تفاوت الناس فى الأقدار ، فموضع الثورة الثانية هو افكار ينسجها الناس بأوهامهم ثم لا يلبثون أن يقحموها على

الواقع كأنها جزء منه ، فتريخ ابصارهم وتضل خطاهم على طريق الحياة ، وأما قطب هذه الثورة الثانية فهو وليم الأوكامى .

نحن فى أوروبا ابان القرن الرابع عشر ، على مبعده قرن او قرنين من حركة النهوض التى استيقظت بها أوروبا ، ثم تبعها فى اليقظة سائر اقطار الأرض على فترات متعاقبات ربما طالت هنا وقصرت هناك ؟ كان البناء الفكرى الثقافى كله قد تزعزعت أركانه وخارت قواه ، انعكاسا لتدهور الحياة بشتى مقوماتها اذ ذاك ، وكأنما اذا أراد الله لنظام فاسد أن يزول ، احاطه بما ينخر فى عظامه ، فلقد تكاثرت على أوروبا عندئذ عوامل الضعف : رجال الدين لم يعودوا يحافظون على الدين الا فى قشوره دون اللباب ، وفى شعائره دون المحتوى ، وما يسمى فى التاريخ بحرب مائة العام ، ثم وباء الطاعون الذى يرد ذكره فى الكتب باسم « الموت الاسود » ، فماذا يتخلف عن جو كهذا سوى اضطراب القيم وفوضى الاخلاق ، وجذب الفاعلية العقلية ، ونكسة تصيب الانسان فى ثقته بعقله وتقذف به الى دنيا الخرافة ؟

وفى هذا الجو نشأ وليم الأوكامى William Of occam — نسبة الى قرية انجليزية تسمى اوكام — ولقد تعلم وليم فى كمبردج وأكسفورد معا ، وقام بالتدريس فى هذه الاخيرة ، واى تدريس ؟ كان هنالك كتاب تقليدى صنفه بطرس لمبارد فى أوئل القرن الثانى عشر ، يقع فى اربعة اجزاء ، وعنوانه « ماثورات » ، ويحتوى على مجموعة مختارة مما قاله آباء الكنيسة الاولون .

وكان العرف قد جرى فى الجامعات الاوروبية ان يبدأ المدرس الناشئ فى الجامعة ، بأن تدور محاضراته حول مادة هذا الكتاب ، ويكفيها لى نعلم اهمية هذا الكتاب ان نذكر ما قاله عنه « روجر بيكن » اذ قال : ان الجامعة فى باريس تدرس هذا الكتاب اكثر مما تدرس الكتاب المقدس .

بدأ الأوكامى محاضراته بهذا الكتاب جريا مع العرف ، لكنه

لم يلبث أن انحرف ، فيما يليق به على طلابه ، عن مألوف الطريق
انحرافا خطيرا ، من ذلك أنه أخذ يغلف محاضراته بمبسادىء
المذهب التجريبي - وهو مذهب يجعل هذه الدنيا مصدرا للعلم ،
ولذلك فهو مثير للفرع عند رجال اللاهوت الذين لا يرضون بديلا
عن الكتاب المقدس مصدرا لكل علم حقيقى جدير بعناية الانسان ؟
وشاع فى الأوساط الدينية ما انحرف به الأوكامى عن الخط
المألوف ، فاستدعاه لباها فى مقره عندئذ بمدينة أفنيون بفرنسا ،
ليحاكمه على زندقته تلك ، ولكن محاكميه أرجئوا اصدار الحكم
عليه ، وسجنوه فى دير لطيفة الفرنسيسكان بأفنيون ، حيث لبث
بضع سنين : لكنه هرب آخر الأمر من سجنه ، ولاذ بالامبراطور
لويس فى بافاريا - وكان معاديا للسلطة الدينية القائمة ويسعى
الى تبديلها - فكان ذلك من الأوكامى بمثابة الخروج على
البابا وعصيانته .

وشاءت له الأيام أن يخلد الامبراطور ، بمعنى أن هذا
الامبراطور قد عاد واستسلم فى خشوع ذليل للبابا ليستعيد
رضاه . واما المفكر الثائر - ولیم الأوكامى - فقد مضى قدما فى
ثورته ، يخرج الرسالة تلو الرسالة ، دفاعا عن « الفرد » وحقه
فى أن يستقل برأيه ، وضرورة أن يصبح « الفرد » - لا الجماعة
التي تحتويه - هو محور الاهتمام ، ليس الفرد مسئولا أمام
نفسه وأمام خالقه وأمام الناس عما يفعل ؟ إذن فالحكم على
الدولة نفسها إنما ينبثق من حصيلة المواقف الخلقية التي يقفها
المواطنون أفرادا قبل أن يكونوا جماعات .

غير أن هذا وسواه من الأفكار التي اذاعها الأوكامى عندئذ
فى نشراته التي أمطر بها القارئین ، إنما جاءت كلها تفريعات عن
موقف له أساسى فى فلسفة المعرفة ، هو الذى اشتهر به فى تاريخ
الفلسفة ، وهو الذى بقيت منه بقية لها المكانة البارزة فى فلسفة
بعض معاصرينا اليوم ، ومن هؤلاء برتراند رسل ، وهى ما يسمونه

« نصل أوكام » Occams Razor الذى سنتولاه بالشرح فيما بعد .

جاء الأوكامى فى مناخ فكرى عجيب ، فالبابا يأمر أسقف باريس - مثلا - أن يراجع كل ما يدرس فى جامعة باريس : ليستخرج منه ما هو مخالف للدين فى رايه ، فأخرج له الأسقف أكثر من مائتى رسالة علمية يتداولها الدارسون ، وكان بين ما صادره : كل رسالة يرد فيها - من قريب أو من بعيد - أن البدن (أى الحواس من بصر وسمع الخ) يشارك فى تحصيل العلم ، ويتدخل فى العمليات العقلية بأى وجه من الوجوه ، من أين - إذن - يعرف الانسان ما يعرفه عن العالم الذى حوله ؟ انه يعرفه بأدراكاته الباطنية التى تهتدى بالنور الالهى ، فلا شأن للانسان بالأشياء نفسها ليعرفها ، بل حايه أن ينتظر الإلهام الربانى يلمع بالنور فى دخيلة نفسه فيعرفها ، وأكثر الناس اعتدالا فى ذلك الحين ، هم الذين قالوا : لنقسم المعرفة قسمين . قسم منها يأتى من تجربة الحواس للأشياء ، وهى معرفة لا قيمة لها ، وقسم آخر يأتى عن طريق الإلهام أو ما يشبهه ، وهذا هو الجدير باهتمام الانسان .

فى هذا المناخ الفكرى نشأ الأوكامى ، فكانت ثورته التى اردنا عرضها فى هذا المقال ، ومحور فكرته الثائرة هو هذا المبدأ الذى اصطنعه وأسماه « بالنصل » أو « الموسيقى » الذى أراد أن يجر به كل فكرة يثبت الا ضرورة لافتراضها فى تفسيرنا للعالم وظواهره ، ومن ثم نشأت قاعدة « الاقتصاد فى الفروض » التى يأخذ به القائمون بالبحوث العلمية أساسا منهجيا معترفا به ، وكان لها تطبيق خاص عند برتراند رسل كما أسلفنا .

لست أدري كم يعلم القارئ من نظرية « المثل » الأفلاطونية ، إذ لابد من الإلمام بطرف منها لتفهم موقف الأوكامى و « نصله » ذلك ؟ لأن الأوكامى قد ظهر والنظرية الأفلاطونية هذه معقود لها السيادة بين رجال الفكر ، وخلاصتها أن أفراد النوع الواحد ،

كأفراد الناس وأفراد الشجر وأفراد الطير الخ ، إنما خلقت على غرار نموذج عقلي سابق على الوجود المادى كله ، أى إننا لو تصورنا أن هذا الوجود المادى كله قد أمحى ، أو أنه لم يخلق أصلا ، فتلك النماذج العقلية تظل هناك قائمة كما تقوم السكائنات الروحية كلها ، فإذا أردنا الحكم على شيء ما بالجودة أو الرداءة ، نظرنا : الى أى حد يقترب ذلك الشيء من النموذج الأزلى الأبدى الروحانى القائم قبل الوجود المادى وخلال له وبعده ، إذا كان لهذا الوجود المادى قبل وبعد .

فها هنا يحتج الأوكامى مستخدما « نصله » البتار ، فكأنه يسأل : إذا أردت معرفة هذه الشجرة أو هذا الطائر ، فأخذت فى تحليل خصائصه وطريقة تكوينه وما الى ذلك ، حتى لا يبنى من تلك الخصائص والطبائع شيء ، فهل ازداد علما بالشجرة التى أحللها أو بالطائر الذى أفحصه ؟ إذا أنا أضفت زعما يقول أن هنالك فيما وراء السماء نموذج لا مادى للشجرة أو للطائر ؟ إذا كانت الإجابة بالنفى ، إذن فلا مناص من « بتر » هذه الزائدة من عملية العلم بالشجرة أو بالطائر .

والنصر الحرفى لمبدأ « النصل » الأوكامى هو : « المضیعة للوقت أن نستخدم أسسا كثيرة (للتعليل والعلم بشيء معين) إذا كان يكفينا الأسس القليلة » ، « ولا يجوز أن نفترض وجود عدة عناصر (فى الكائن الذى نريد الإلمام بحقيقته) إلا إذا لم يكن لنا بد من افتراض وجودها » .

انظر كيف يتعلم الطفل ما يتعلمه منذ شهوره الأولى ، أنه يرى مقعدا ، فنلفظ له نحن بكلمة « كرسى » وتكرر هذه العملية ، فیرتبط الشيء عنده باسمه ، ويكون بذلك قد « عرف » هذا الجزء من عالمه المحيط به ، ولنلاحظ هنا جيدا أنه ليس هنالك فى هذه الحالة الا طرفان : المقعد فى دنیا الأشياء ، ولفظ الكرسي فى دنیا اللغة ، ومعنى ذلك أن المعرفة كلها ترتد الى الفاظ وطريقة

استخدامها وتركيبها لتجيء دالة على دنيا الأشياء ، وأما ما عدا ذلك فليس له عند الأوكامي إلا « النصل » أو « الموسيقى » يبتريه به بترا ، لأنه زوائد لا تزيدنا من العلم بالأشياء ، أو قل أنه وهم خلقه الإنسان لنفسه فأحدث لها الربكة بغير داع ، ومن هذا القبيل نفسه ما كان يفرضه الفلاسفة دائما ، وهو أن لكل شيء « جوهر » مطويا خلف ظواهره ، وأن معرفة أى شيء معسرفة صحيحة إنما تكون بمعرفة ذلك الجوهر الخبيء ، لا بالوقوف عند الظواهر البادية ، فيجىء النصل الأوكامي ليبتري هذا « الجوهر » إذا وجدنا أن معرفتنا بظواهر الأشياء قد أتاحت لنا العلم به .

وخلاصة الموقف الجديد هي أن الحواس وحدها - السمع والبصر واللمس وغيرها - هي وسيلتنا الوحيدة للعلم بالعالم ، فإذا رأينا نأخذ بالقبول بعض القضايا العامة المجردة التي قد لا تظهر العلاقة بينها وبين دنيا المحسوسات علاقة مباشرة ، فاعلم أننا نستطيع بالتحليل أن نردها خطوة خطوة حتى نرتد إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة ، والا لحكمنا عليها بالبطلان .

وذلك هو إلباب الثورة الفكرية التي أثارها وليم الأوكامي في أواسط القرن الرابع عشر ، فجاءت من البشائر التي آذنت بقيام نهضة عقلية علمية في أوروبا ، هي التي ننع اليوم بآثارها .

أما بعد ، فلقد اخترت للقارئ هذين النموذجين لثورة الفكر عامدا ، فانظر إلى العربي المعاصر واسأل : ماذا أصابه من جوانب الضعف حتى صار إلى ما صار إليه من سلبية واسترخاء ، برغم ما قد يدعيه لنفسه فيما يقول وما يكتب ، لأنك تعرف حقيقة الإنسان من ساوكة وطرائق سمعيه ، لا مما يخطب به فرق المنابر أو ما تجرى به الأقلام في أنهر الصحف من مقالات وقصائد ؟ لا أعلم بماذا يجىء جوابك ، لكننى أجيب فأقول : أن علل الضعف كثيرة ، من بينها اثنتان بارزتان ، أحدهما ما بين أفراد الناس من تفاوت في ممارسة الحقوق والواجبات ، والأخرى مجاوزة الواقع إلى ما يخلقه الناس عن ذلك الواقع من أوهام ، فكان من شأن

الضعف الأول ان أهدرت كرامة البشر ، وبالتالي غيضى فى أنفسهم
معين الابتكار والخلق ، وكان من شأن الضعف الثانى ان اهتزت
صورة انعام الطبيعى فى أعيننا ، وبالتالي سدت المصادر الحقيقية
التي تنشأ عنها العاوم ، فاستعرنا من تاريخ الفكر الانسانى ثورتين:
أولاهما من . خوان الصفا نعالج بها العلة الأولى ، وثانيتها من
وليم الأوكامى نعالج بها العلة الثانية ، وقصارى الكاتب ان يكتب ،
وليس فى وسعه ان تفتح له الأبصار والاسماع والقلوب .

الحضارة وقضية التقدم والتخلف

١

لطالما تعرض هذا الكاتب لهجمات الناقدین ، طوال الخمسة والعشرين عاما الماضية (وأعني بها الخمسينات والستينات ونصف السبعينات) : لماذا ؟ لأنه ما فتىء خلال تلك الفترة ينادى بكل ما فى ارادته من اصرار ، وبكل ما لقلمه من صرير ، ما فتىء ينادى بأن نلجم شهوة الحديث فينا بشكائم الدقة والتحديد ، لعله يتاح للمتكلم والسامع ، أو الكاتب والقارىء ، أن ينتهى بهما الحديث أو الكتابة الى اتفاق على رأى واحد ، فيساكونه فى تيار الحياة الجارية عملا وسلوكا ، ذلك لأنه مما يلاحظ حتى للعين العابرة ، أن أحاديثنا وكتاباتنا كثيرا ما تتخبط فى أبحر من ظلمات المعانى الغامضة ، كأننا جماعة من الصم ، يتحدث بعضنا الى بعض دون أن يستمع أحد الى أحد .

نعم ، ما فتىء هذا الكاتب طوال هذه الأعوام يتعرض لهجمات الناقدین ، لأنه رفع الصوت ، وما يزال يرفعه فى عصبية المخلص لدعوته ، بأن تراعى - عند الحديث أو الكتابة - دقة التحديد فى ضبط المعانى التى نجريها على الألسنة والأقلام ، مادام الموضوع المطروح يتسم بجدية العلم ، ويمس حياتنا فى أسسها وأركانها ، اذن فقيم كانت هجمات النقد اذا كان هذا هو هدف الدعوة ولبها؟ والجواب هو أن علتها تكمن فى رغبتنا الجامعة نحو أن تنساب من أفواهنا وأقلامنا خيوط اللفظ ، لانكاد نطلب منها الا حلاوة جرسها فى الأسماع ، أما من أراد أن يقف بنا عند هذه اللفظة ، أو عند تلك العبارة ، سائلا ومدققا فى المعنى المقصود ، فجزاؤه عندنا هو الاهمال ، وانه لمجدود لو اكتفى منا باهماله ، دون أن نكيل له مع الاهمال صاعا من الشتائم أو صاعين .

فاذا كانت الدعوة الى الدقة فى تحديد المعانى هى أهم الهموم التى حملها هذا الكاتب طـوال ربع قرن مضى ، أفلا يكون من أوجب واجباته على نفسه أن يتوخى هو مثل هذه الدقة التى يدعو الناس اليها ؟ وموضوع حديثنا هذا هو عن « الحضارة » لنرى بعد ذلك موقفنا من حضارة عصرنا ، أين يكون على درجات السلم ، صعودا أو هبوطا ، فحتم علينا - اذن - أن نحدد معنى الحضارة بصفة عامة وشاملة لنستطيع بعدئذ أن نضيّق دائرة الحديث لننحصر فى حضارة العصر وما يميزها دون سائر الحضارات التى شهدتها العصور السالفة ، فاذا استطعنا ذلك فى دقة ووضوح ، كان الحكم على موقف الأمة العربية فى مرحلتها الراهنة أمرا يسيرا لا عسر فيه .

ولكننا ما أن نهم بمثل هذا التحديد لمعنى « الحضارة » حتى نفوص فى بحر متلاطم الموج ، لكثرة ما يعترضنا من آراء تختلف الى حد التناقص بين رأى ورأى ، ذلك فضلا عما فى تحديد أمثال هذه المعانى العامة من صعوبة شديدة حتى ولو لم يكن اختلاف الرأى فيها بعيد المدى ، فقد تكون الكلمة واضحة حين تجرى فى سياقها ، لكنك اذا عزلتها وحدها ، ووضعيتها فى مخبر التحليل والفحص ، ألفيتها تقاوم وتروغ حتى ليستعصى عليك أن تمسك بأطرافها ، فكأنما اللفظة من هذه الألفاظ العامة كائن حى بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، تنصاع لفهمك اذا جعلتها جزءا من عبارة ، لكن اجعلها وحيدة وحاول أن تمسكها من جناحيها ، تتمرد عليك وتنتقم ، كانت وهى مسوقة فى عبارة ، وسيلة تتعاون مع غيرها على اداء معنى ، أما وقد جعلتها غاية فى ذاتها ، تريد اختبارها هى ، فما أسرع أن تنقلب بين يديك لغزا غامضا ، وأن تتخذ لنفسها أعماقا وأبعادا ، لم تكن تتوقعها لها فى بداية الطريق ؟ وهذا هو الشاعر الفرنسى بول فاليرى يحدثنا فى ذلك فيشبه اللفظة وهى تؤدى معناها داخل عبارة تضمها مع غيرها ، بلوح من الحشب الرقيق ، وضع على خندق ليعبر عليه العابرون ، فلا بأس هناك

إذا جرى عليه العابر خفيفا سريعا ، أما إذا وقف العابر عليه ليختبر قوته ، وراح يقفز بكل ثقله فان اللوح الحشبي لا يلبث ان ينكسر تحت قدميه .

لكننا برغم هذا النصيح من بول فاليري ، لن نمر على كلمة « حضارة » خففا سراعا ، وسنقفز عليها ونقفز ، حتى تنهشم لنرى أجزاءها جلية أمام أبصارنا .

٢

نريد تعريفا للحضارة ، يحدد لنا الخصيصة الواحدة ، أو مجموعة الخصائص التي لا بد من ظهورها في كل حالة حضارية ، كما لا بد من اختفائها في كل حالة بدائية ، لأنه إذا كانت الصفة أو الصفات التي تقع عليها ، ماثلة في المتحضر وغير المتحضر على سواء ، إذن فهي ليست من التعريف الذي ننشده ، فمثلا إذا عن لنا أن نذكر الفن أو الأدب ليكون تعريفا للحضارة ، وقعنا في الخطأ الذي أحذر منه ، لأنه ما دام الفن والأدب - كائنا ما كان نوعهما - موجودين في كل جماعة بشرية ، أيا ما كان حظها من الحضارة ، إذن فهما عنصران ضروريان ، لكنهما وحدهما لا يكفيان للتعريف ، فالشرط الأساسي الذي لا بد من توافره في أي تعريف كامل ، هو أن نذكر الصفات الضرورية والكافية معا ، فالبصر ضروري للإنسان ، ولكنه لا يكفي لتعريفه ، واذن فلا يجوز أن نعرف الإنسان بأنه الكائن المبصر ، وهكذا الحضارة لا يجوز تعريفها بأنها الحياة التي تحتوى على فن وأدب ، برغم أن الفن والأدب عنصران ضروريان لاختلو منهما حضارة .

فما هي الصفة - إذن - التي تجمع إلى كونها ضرورية للحضارة أن تكون كذلك كافية لتعريفها ؟ وهي انما تكون كافية إذا امتنع ظهورها من كل حياة أخرى ، مما يتفق الناس على أنها ليست في عداد الحضارات .

ولقد قلت : « مما يتفق عليه الناس » عن وعي وعن عمد ، لأنه لا سبيل أمامنا في تعريف الحضارة ، إلا أن نبدأ بأمثلة من

عصور ، أجمع العرف على أنها فترات ذات حضارة رفيعة ، لكي نستخلص من هذه الأمثلة الواقعية التي شهدناها التاريخ ، والتي أقرها الخبراء في ميادين الثقافة ، صفتها المشتركة التي تظهر فيها جميعا ، ثم نستوثق من أنها صفة لا تظهر في غيرها ، وسوف أغض النظر هنا عن سؤال يثيره الباحثون ، وهو : هل الحضارة صفة تصف عصورا وجماعات ؟ أو هي صفة تصف الافراد أولا ، ومن مجموعة الافراد المتحضرين تتكون حضارة معينة في عصر معين ؟ سأغض النظر عن هذا السؤال ، لسبب بسيط ، هو أن خبراء الرأي أقرب الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على جماعة بأسرها ، أو على عصر بأكمله ، منهم الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على هذا الفرد أو ذاك .

فأي الجماعات ، أو أي العصور يمكن اجماع الرأي عليها بأنها نماذج للحياة المتحضرة حضارة رفيعة ؟ نستطيع الاكتفاء بأربعة أمثلة لا أظن أحدا يجادل في رفعة حضارتها ، وهي : أثينا في عهد بركليس ، في القرن الخامس قبل الميلاد ، بغداد في عهد المأمون في القرن التاسع ، فلورنسة في القرن الخامس عشر ، باريس في عصر التنوير ابان القرن الثامن عشر .

فما هو القاسم المشترك بين هذه الحضارات الأربع ، انه يقينا ليس الأجهزة الآلية . لأن هذه الحضارات جميعا قد خلت منها ، اذ أن أوانها لم يكن قد آن بعد ، مما يدل على أن الحضارة من حيث هي حضارة وكفى ، غير مقيدة بعصر معين ، تستطيع أن تقوم بغير الآلة كما تفهم في عصرنا ، كلا ، ولا كان القاسم المشترك بين الأمثلة الأربعة التي اخترناها نماذج للحضارة في اكتمالها ، هو الفن أو الأدب أو غيرهما من وسائل الحياة الوجدانية ، لأن ما تجده من هذه العناصر في واحدة من تلك الحضارات قد لا تجده في الأخرى ، فضلا عن أن هذه العناصر جميعا قد تتوافر في شعوب وفي عصور لم نتفق على انها موسومة بحضارة تذكر ، ففي قلب الأدغال البدائية ربما رأيت من العقائد ومن الفنون نجتا وتصويرا وغناء ما يستحق التقدير في ذاته ، لكنه وحده لم يستطع

ان يقيم حضار يسجلها لها التاريخ ، لا ، ولا القاسم المشترك هو القدرة العسكرية ، والا وضعنا جنكيزخان وهولاكو في طليعة المتحضرين ، وعددنا قبائل التتار اكثر حضارة من الشعوب التي اجتاحتها تلك القبائل ، ولا النظم السياسية هي ذلك القاسم المشترك الذي نبحث عنه ، فقد كانت اثينا بركليز أولجارية الحكم ، وكانت بغداد المأمون يحكمها خليفة ، وكانت السيطرة في فلورنسة لأسرة مديتشي ، وكانت تحكم باريس التنوير ملكية مطلقة .

ولكن القاسم المشترك الذي تراه في تلك النماذج الأربعة جميعا ، كما نراه في كل نموذج حضارى تختاره بعد ذلك ، ولا نراه في أى شعب أو عصر منعت بالبداية والتخلف ، هو الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس ، وفي رفض ما يرفضونه ، هذا الاحتكام الى مقاييس العقل وحده قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور ، فربما ظهر في مجال السياسة ، أو مجال الحرب ، أو في مجال التشريع ، أو في مجال العلوم الطبيعية ، لكن هذه المجالات المختلفة ان هي الا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد ، هو أن يكون الحكم للمنطق العقلى وحده دون سواء ، فهذه العقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا تراها في أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها ، وليس هذا الذى نسميه علما ، الا عقلانية اتخذت لها منحى معين من مناحيها الكثيرة ، فلربما اتجهت النظرة العقلية تلك ، نحو الافكار المجردة تنظمها وتنسقها في ترتيب هرمى يضع الأعم منها فوق الأخص ، كما حدث لليونان الأقدمين ، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين ، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوروبا في عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في أجهزة يديرها الانسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم .

عند هذا المنحنى من سياق الحديث ، ينبغي الوقوف لحظة قصيرة نتساءل فيها عن المعنى المحدد الواضح لكلمة « عقل » ، ما دمننا قد جعلنا الاحتكام الى العقل أساسا تقام عليه الحضارات حيثما قامت ، وبغيا به تنعدم الحضارة كلما انعدمت ، فما هو هذا الذى نسميه « عقلا » ؟ هو ببساطة شديدة ذلك النمط من أنماط السلوك الذى يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف أردنا بلوغه ، فليس الهدف المختار فى ذاته « عقلا » ، لأنه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التى أبدأ منها السير على الطريق « عقلا » لأنها مبدأ مفروض ، أما « العقل » بمعناه الدقيق - فهو ببساطة شديدة كما قلت - رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى . فافرض مثلا أن أمة أرادت الحرية لأبنائها ، إذن فهذه الحرية المنشودة هى الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية فى هذه الحالة هى فى دقة التصوير لما ينبغي أن يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقدار ما يكون لتصوير الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق ، يكون لدينا من قدرة عقلية فى هذا المجال .

وننظر الآن الى أثينا بركليز ، وبفداد المأمون ، وفلورنسة آل مديتشي ، وباريس فولتير ، فلا نخطئ فيها جميعا هذه الصفة البارزة ، هى أن قبول الأشياء ورفضها لم يكن قائما على عواطف الحب والكراهية ، والرضى والسخط ، ولا كان قائما على التقاليد الموروثة قياما أعمى ، بل كان القبول والرفض قائمين - على وجه التعميم الذى قد يشذ هنا أو هناك - كانا قائمين على حكم العقل ومنطقه فكانما كان الناس يسألون عند كل وقفة يقفونها من موضوع مطروح : هل الخطورة الفلانية اذا خطوناها أبلغتنا الى الأهداف ؟ .

وان عقلانية كهذه فى النظر الى أمور الحياة والثقافة معا ،
لتستتبع صفات فرعية كثيرة ، تنتج عنها كما تنتج الثمرات من
شجراتها ، ومن أول هذه النتائج النابعة من ذلك المبدأ العقلانى ،
أن تتخذ الأشياء نسبها الصحيحة بغضها من بعض ، فيبدو الكبير
كبيرا كما هو ، والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة المتحضرة
بمسألة علمية تريد لها أن تستقر فى الناس ، ولكنها تفضى عن توافه
السلوك التى ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك طريقة لحياته الخاصة ،
مع أنك اذا نظرت الى جماعة غاب عنها العقل واستبدت بها النزوة
فى أحكامها ، فقد تراها وهى تقيم الدنيا ثم لا تقعد لها ، تجاه سلوك
خاص اصطنعه خالد أو زيد فى حياته الخاصة ، بينما تعيش عينها
عن رؤية تيار بأسره فى دنيا العلوم أو الفنون .

ومن النتائج التى تترتب على الوقفة العاقلة كذلك ، اى اشار
الآجل على العاجل ، اذا كان فى العاجل خير قليل قد يعقبه شر
كثير ، أو كان فى الآجل خير كثير قد يسبقه شيء من ألم التضحية .

ومن أبرز جوانب النظرة العقلانية أن ترد الظواهر الى أسبابها
الطبيعية فلا يفسر المرض - مثلا - الا بالجراثيم التى أحدثته ،
ولا يعدل سقوط المطر الا بظروف المناخ ، وهكذا ، ويترتب على هذا
الربط السببى الصحيح ، أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية
كذلك ، فاذا أردنا غلالا ، زرعنا لنحصدها ، واذا أردنا قتلا حملنا
له السلاح بمران واقتدار .

النظرة العقلانية تنظر الى الواقع كما هو واقع ، لتحوره الى
واقع جديد اذا أرادت ، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا
تنسجه الأوهام ثم سرعان ما ننسى انه أوهام ، فاذا كان البدائى
يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظرها الى وقائع الدنيا ، فان المتحضر
هو الذى يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه ، وبغير هذه
الرؤية العارية المباشرة ، كان يتعذر عليه أن يلجم الطبيعة ليسير
وقائعها حيث أراد لها أن تسير .

على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية الى الكون ، هو حب الانسان للمعرفة حيث يلم بأسرار البيت الذي هو ساكنه ، فالعقلاني في نظريته ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل ، لا يصده عن ذلك شيء من التحريم الذي يفرضه البدائيون على أنفسهم ، من منا لا يذكر الحكايات التي كانت تحكى لنا ونحن صغار ، عن القصر ذي الغرف الكثيرة ، الذي يستباح الدخول في غرفه كلها الا غرفة واحدة محرمة ؟ ذلك هو الانسان اذا ترك لفطرتة : يتهيب نزع الستائر عن حقائق الأشياء ، وحتى اذا جاز لنفسه أن ينزع بعضها ، اوجب على نفسه أن يترك بعضها الآخر مسدولا على كوامنه ، الا من جعل السيادة لعقله ، فذلك هو بروميشيوس - في أساطير اليونان - الذي نزع الشعلة من أيدي الآلهة ليضيء بها أركان الأرض فلا يترك منها ركنا خافيا في عتمة الظلام - هكذا كانت أثينا حين أمسكت بقبس النور لتتفحص الدنيا على ضيائه ، وهكذا كانت بغداد المأمون حين أخذت تعب معارف الأولين عبا لم يكده يفرق بين شراب وشراب ، فكل شراب من مورد العلم عندها سائغ ، وهكذا كان عصر النهضة وعصر التنوير في أوروبا .

٤

سلطان العقل - اذن - هو مدار القياس لدرجات الحضارة ، فقل لي كم عقلت أمة في تديرها لأموورها ، أقل لك كم صعدت في مدارج الحضرة ، وأقول سلطان العقل ولا أقول مضاء الإرادة ، فالأولوية في البناء الحضاري للعقل وفكره ، قبل أن تكون للإرادة وفعلها ، نعم انه لا بد من التفكير العقلي من ارادة تنفذ ، لكنها عندئذ تكون ارادة ملجئة بتخطيط العقل ، وأما اذا بدأنا الشوط بإرادة تفعل ، فمن ذا الذي يضمن لنا ألا يجرى فعلها تخبطا أهوج ، يتجه بنا نحو اليسار اذا كان الاتجاه الى يمين هو الموصل الى الهدف ، أو يتجه بنا نحو اليمين عندما تقضى حكمة العقل أن نسير الى يسار ؟ العقل هو وحده الفيصل بين الحق والباطل ، وبه وحده يصبح الانسان سيد مصيره ، رغبات الانسان قد تدفعه الى سن القوانين

واقامة التقاليد ، ثم قد تعود فتغريه بأن يتحلل مما قد سن أو أقام ، وأما ما بنى على العقل فهو ثابت على الدهر لا يزول، ولذلك كان محالا علينا أن نحكى تاريخنا للحضارة متسلسل الحلقات ، صاعد الخطوات ، الا اذا تعقبنا ما انتجه العقل ، لأن نتاجه - دون أى نتاج آخر - هو الذى يظل يكمل نفسه عصرا بعد عصر ، يصلح من أخطاء نفسه ، ويكشف الجديد ويوسع الرقعة قليلا قليلا، حتى يبسط سلطانه على الأرض والسماء ، وأما الفن وأما الأدب وغيرهما من كائنات العالم الوجدانى فى الانسان ، فلا يأتى الجديد ليعلو درجة على القديم ، بل ربما حدث أن تفوق القديم على الجديد ، فليس من التناقض أن يكون هومر أعظم من شعراء القرن العشرين جميعا ، أو أن يكون فنانون النهضة الأوروبية أروع فنا من رجال الفن فى عصرنا ، فكيف اذن يتسلسل التاريخ فى حركة صاعدة اذا لم يكن اللاحق أعلى درجة من السابق ؟ ان هذا التتابع الضرورى لا يتحقق الا فى ميدان العلوم ، التى هى رمز للعقل ونتاجه ، وبالتالي يكون الجانب العلمى هو وحده مدار القياس لدرجات التقدم والتخلف بين الأفراد أو الشعوب .

اننى لأرجو هنا ألا يختلط الأمر على أحد ، فنحن لا نقول ان أى حضارة يمكنها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفرزه لنا من فنون وآداب وغيرهما ، ولكننا نقول - بكل قوة نستطيعها - ان عالم الشعور وما ينتجه ضرورى لكل حضارة ، لكنه وحده لا يكفى ، والعقل دون سواء هو الجانب الضرورى والكافى معا لتعريف الحضارة وقياس درجاتها .

يقول ألبرت شفايتزر عن الحضارة انها بذل الجهد من أجل التقدم ، وكلمة « التقدم » هنا هى التى تهمنا فى سياق حديثنا ، لأنه اذا كان التقدم الى أعلى وإلى أمام ، شرطا أساسيا للحضارة، كان الجانب العقلى وحده من الانسان ، بما ينتجه من العلوم ، هو الذى يتقدم ، بمعنى أن تجيء الخطوة التالية من خطوات الطريق تقدما نحو الهدف الأخير ، بالنسبة للخطوة السابقة ، فالفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا أو علوم النفس والاقتصاد والاجتماع ، أو

غيرها من فروع العلم ، ليست اليوم كما كانت بالأمس ، واختلاف يومها عن أمسها هو الاختلاف الذى يتحتم فيه أن تكون حصيلة الأمس أفقر من حصيلة اليوم ، وأكثر منها تعرضا للخطأ ، وأما الآداب والفنون فكلمة « التقدم » بالنسبة اليها ليست بذات معنى ، فقد لا يستطيع شاعر من شعرائنا اليوم أن يجارى امرأ القيس ، وقد لا يستطيع أحد من رواة الحكايات فى يومنا ، أن يقترب من الذروة الأدبية التى بلغتها ألف ليلة وليلة ، لا ، أن التقدم لا يكون إلا فى معرفتنا العلمية ، وأما ما هو خاص بالوجدان ، فلا أظن أن الأم العصرية الشكلى تبكى فقيدها على نحو أكمل من بكاء الأمهات بالأمس ، ولا أن يفنى عاشق فى عشق حبيبته بأكثر مما فنى قيس فى عشق ليلاه .

ومن فكرة التقدم هذه تنبثق لنا فروع ، لا بد لنا أن نعيها حق الوعي حتى لا يفلت منا جوهر الحضارة ولبها ، التقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحاضر ، وكيف نجعله المقياس إذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟ النظر الى الماضى هو نظر الى الوراء ، على حين أن التقدم يقتضى أن نوجه النظر الى أمام ، والانحصار فى الماضى هو انحصار فى نمط واحد من أنماط الحضارة ، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقا الى نمط أوسع أفقا وأرحب أطارا ، إن فكرة التقدم من حيث هى علامة تميز بها المسيرة الحضارية ، توجب علينا أن نجاوز واقعنا المحدود الى واقع آخر أكبر عظما وأعلى ارتفاعا ، على أن نفهم « واقعنا » هذا بأنه يشتمل على الماضى والحاضر معا ، فكلاهما واقع تم ، فلا بد أن ننظر النظرة التى ترجو أن يجرى المستقبل أكثر تحضرا - بمعنى أغزر علما - من الحاضر ومن الماضى على السواء .



على ضوء هذا الذى أسلفناه ، نستدير الى عصرنا وحضارته ، انه ليس بدعا يشذ عن القاعدة التى سارت عليها سائر العصور ، فالحضارة فيه مازالت قائمة على نفس الأساس الذى قامت عليه

حضارات السالفين ، والأساس هو العقل ، غير أن العقل — كما
أسلفنا — يوجه فاعليته الى ميادين تختلف كيفا من عصر الى عصر ،
وميدانه اليوم هو العلوم الطبيعية التي تتمثل في أجهزة ، ولا تقف
عند كونها صياغات رياضية نظرية كما كانت الحال حتى عهد قريب ،
فاو كان الخليل بن أحمد بعقله الجبار الذي خلق ترتيبا معجميا من
عدم ، واستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ حدا مذهلا من
كمال العقل الرياضي ودقته ، وقنن لنحو اللغة بعض قوانينه ،
اقول لو كان الخليل هذا ولد في عصرنا ، لجاز أن يكون من أضخم
علماء الفزياء النووية حجما وأوسعهم شهرة ، فالفكر العقلي عنده ،
ويبقى الميدان الذي يوجهه اليه ، وكذلك لو كان بلانك أو بور أو
هيزنبرج رجلا من اهل البصرة في القرن الثامن لآخرج للناس
معجما للغة ، وعروضا للشعر ، مدار التقدم الحضارى — أعود
فأكرر — هو الفاعلية العقلية دون سواها ، والذي يختلف في
مراحل التاريخ هو ميدان النظر ، الذي تحدده ظروف العصر
المعين .

ولقد حددت ظروف عصرنا هذا أن يكون الميدان هو الواقع
الطبيعى ، وأن يكون الهدف هو إيجاد الجهاز الذى يجسد الفكرة
العلمية كائنة ما كانت ، الأجهزة هي لغة العلم في عصرنا ، ولا عجب
انه عصر الصناعة في ثورتها الثالثة : كانت الثورة الأولى حين حلت
الآلة محل الأبدان ، سواء أكانت أبدان البشر أم أبدان الحيوان .
والثورة الثانية حين أصبحت الآلة تسير آلة سواها دون تدخل
الإنسان فيما يسير وما يسير ، والثورة الثالثة حين اتسع نطاق
الآلة فام يعمد يقتصر على ما كانت الأبدان تفعله ، بل امتد حتى
شمل فاعليات العقول ، ذلك هو عصر التكنولوجيا كما يسمونه ،
لا فرق في هذا المجال بين مجتمع في الشرق أو مجتمع في الغرب ،
فما دام المجتمع متقدما بمقياس العصر ، كان حتما أن يلقي زمامه
الى حتمه أولا . وأن يوجه فعل العقل نحو العلوم الطبيعية وأجهزتها
ثانيا ، فان قوت عليه قدراته الاقتصادية أن يسهم في هذا الميدان
بنصيب ، كان لازما أن يجعل منهاج تلك العلوم منهاجا له في أى
ميدان يتاح له النظر فيه ، فقد تعددت ميادين النظر : فهناك

ميادين العلوم الاجتماعية : علم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، وهناك مجالات الارتفاع بمستوى العيش : من حيث التغذية والسكن والتعليم والعلاج الطبى ووسائل الراحة وتأمين الأفراد ضد كوارث الزمن ، هنالك كل هذه الميادين التى تتفاوت فيها الأمم فى عصرنا ارتفاعا وانخفاضا مما قد يوحي بأن أيا منها يصلح أن يكون أداة لقياس التقدم والتخلف ، إلا أنها جميعا تلتقى فى نقطة واحدة ، هى النظرة العقلية بمنهاج العلم الى كل أوجه الحياة .

ونسأل بعد هذا كله : أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارية ؟ وأجيب بجواب يختلط فيه قليل من الأسى وكثير من الأمل ، الأسى للهوة اللاعقلية العميقة العميقة التى لا نزال نتخبط فى ظلامها ، والأمل فى جيل جديد أراه على الطريق الى العقلانية العلمية وضيائها .

قد أكون على غير هدى فيما أقول ، ولكننى - على الأقل - أصدق القول مع نفسى ، حين أقرر ما أراه أمامى واضحا ، وهو : أما أن نعيش عصرنا بكل ما يقتضيه من أخلاق وأما أن نكون قادرين على تحويره ، بحيث نعيد صياغته على مثالنا، أما أن نتمرد عليه ، ثم نعجز عن تحوير أى شئ فيه ، فذلك حكم على أنفسنا بموت حضارى ، لا يعلم إلا علام الغيوب متى تكون قيامته .

قل ما شئت عن عصرنا ، ولكنك مضطر الى أن تصفه بصفات ثلاث : فهو عصر علمى ، وهو عصر تقنى ، وهو عصر مدار الأخلاق فيه على المنفعة ، ولقد جمع مؤلف انجليزى معاصر هذه الصفات الثلاث فى صيغة مركزة ، اذ قال انه عصر «تقنى بنتامى» أما التقنية فهى تتضمن ذلك الضرب من العلوم الذى يستهدف اختراع الاجهزة التى تجسد قوانينها ، ولا يترك هذه القوانين فى صورتها المجردة ، راما انه عصر بنتامى ، فالإشارة هنا الى بنتام فيلسوف المذهب المنفعى ابان القرن الماضى .

معنى ذلك أن جواز المرور الذى يبيع لنا الدخول فى عصرنا ،

هو ان تطور من قيمنا السائدة لكي تصبح قيما قائمة على علمنة ، وعلى تقنية ، وعلى منفعية فى أسس التعامل السياسى والاقتصادى على أقل تقدير ، فاذا لم تعجبنا هذه الصفات ، لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كان علينا أحد أمرين : إما أن نلوى عنق العصر حتى يرى الدنيا بأعيننا، وإما أن ننسحب من العصر الى حيث شئنا أن يكون الاختفاء فى ستر الظلام ، لكن المفارقة العجيبة ، هى أننا لا نخلق للدنيا المعاصرة فكرا يثنىها عن طريقها ، وفى الوقت نفسه ترانا نقف من ثقافة العصر موقفا يقبل أسماءها المجردة ويرفض مضموماتها ، بمعنى أننا على استعداد لقبول الاتجاه العلمى والتقنى بل والاتجاه المنفعى فى التعامل ، على شرط أن يقف هذا القبول عند حدود هذه الاسماء ، وإما ما يندرج تحت هذه الاسماء من مضمونات فليس لدينا المعدات التى أعدت لهضمها ، مما أحدث فينا ضربا عجيبا من الازدواجية الحضارية : فعلى سطح الأمور الظاهرة ، نبدو وكأننا نعيش العصر فى تصوراتنا ، فاذا نفذنا الى ما تحت السطح وجدنا أنفسنا ما نزال نظوى فى صدورنا قيم حضارة ذهبت مع تيار الزمن .

سل من شئت : هل تحب ان تتابع العصر فى عقلانيته وتقنياته ؟ يجبك فى استعلاء بأن العقلانية وما يترتب عليها ، هى جزء من ميراثنا الأصيل ، لكن قل له انها فى عصرنا تستتبع عدة أمور : منها ألا تلقى بزمامك الى العاطفة أيا كان نوعها ، ومنها أن يتولى العمل من يحسن أدائه ، لا من ينتمى الى أصحاب الجاه بأواصر القربى ، ومنها أن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى الصارم ، ومنها أن نصطنع فى حياتنا نظرة علمانية تجعل محورها هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك فى عالم آخر . . قل له هذا ، يأخذه الفرع ، لأنه عندما أعلن أنه من أنصار النظرة العقلية ، لم يكن قد تخيل لنفسه أنها نظرة تالد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلانى بالاسم ، لا بالمضمون والنتائج ، انه يقبل من العصر تقنياته ، لأنه يريد - كسائر عباد الله - أن ينعم بالسيارة

والطيارة وأجهزة التدفئة والتبريد ، لكنه اذا علم بأن ادخال هذه الآلات فى حياتنا ، معناه ادخال عادات جديدة فى تلك الحياة ، ومعناه احلال قيم جديدة محل قيم قديمة ، أخذه الهلع ، لأنه فى عمق نفسه لا يريد عن قيمه الموروثة بديلا .

وهكذا نقع فى أزمة حضارية من طراز نادر ، لأننا فى الحقيقة بمثابة من يحيا ثقافتين متعارضتين فى وقت واحد : احدهما خارج النفس ، والأخرى مدموسة فى حناياها لا تريم ، فترى حضارة العصر فى البيوت والشوارع والاسواق ، بينما تحس حضارة الماضى رابضة خلف الضاوع .

٦

ونعود فنسأل : أين تقف الأمة العربية اليوم ، من حيث التقدم أو التخلف على طريق الحضارة ؟

ان معايير القياس كثيرة ، أشرنا الى بعضها ، فهناك المعيار الاقتصادى الذى يقيس التقدم بمتوسط الدخل ، وهناك المعيار الثقافى الذى يقيسه بدرجة انتشار التعليم ، وهنالك المعيار الذى هو اشيعها قبولا ، وهو معيار يقيس تقدم الأمة أو تخلفها بدرجة العلمنة والتصنيع ، أى بدرجة تحولها الى الحياة الصناعية المستندة الى الأجهزة الآلية ، وأيا ما كان المعيار الذى تختاره ، فالشرط الضرورى دائما هو أن تتغير طرائق العيش والتفكير بحيث تسير روح التقدم العصرى .

لكن هذا التقدم لا يعنى شيئا الا اذا عرفنا الى أى هدف نتقدم ، حتى يمكن قياس المسافة الفاصلة بين موقفنا الراهن وبين ذلك الهدف الذى نتقدم نحوه ، بعبارة أخرى: ما هو النموذج الكامل الذى نضعه نصب أعيننا أثناء سيرنا . لنكون على يقين بحقيقة موقفنا : هل هو اقتراب أو ابتعاد عن ذلك النموذج ؟ وانه لعزیز على نفسى أن أقولها صريحة ، وانه كذلك لعزیز على نفوس

القراء ان يسمعوها ، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته ، وهو ان نموذج القياس انما هو الحياة العصرية كما تعيش اليوم في بعض اجزاء أوروبا وأمريكا ، فقد شاء الله ان يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة ، كما كان ينبوعها في أرضنا ذات يوم .

وقد نوجز أهم معالم تلك الحياة الأوروبية الأمريكية التي هي حضارة العصر ، في بضع نقاط ، تساعدنا على قياس موقعنا بالنسبة الى الهدف : فمن تلك المعالم المميّزة سرعة التغير ، وسرعة قبول الجديد ، فحياة الناس هناك توشك أن تتغير يوما بعد يوم ، وعليهم أن يلاحقوها ، والملاحقة معناها الا يبهتنا ما قد فات ، ومات ، حتى لا نقف طويلا عند اطلال ، بل نوجه البصر دائما نحو غد وبعد غد ، فالقوم هناك يؤمنون ايمانا لا تحده حدود بالعلم وقدرته على النمو المطرد ، وبأنه كلما اطرده نموه قلب حياة الانسان كما وكيفما ،

فاذا أردنا قياس التقدم أو التخلف ، فما علينا الا أن نقيس المسافة بين حياة الفرد العادي في مجتمعاتنا بحياة الفرد العادي في مجتمعاتهم : في حصيلة العام ، في دقة التخطيط ، في غزارة الانتاج ، في مدى الحرية السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك مما يتفرع عن أصل واحد ، يتلخص في قولنا عن حضارة العصر انها علمية تقنية منفعية .

اننى لعلى وعى بوجه الاعتراض هنا ، وهو : لماذا نفنى ثقافتنا في ثقافة غيرنا ، بحيث نجعل منهم نموذجا لنا نحتذيه ؟ وأظن أن خير جواب يزيل عن أنفسنا القلق ، هو أن ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي تميز الشعوب ، والتي هي في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضارى كما حددناه ، وأعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها ، وبهذا نتيح لأنفسنا أن نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها ، كما نتيح لها في الوقت نفسه أن نحفظ بما يميزها عما سواها ، وبهذا نتركها تسير العصر في

نظراته العلمية الصارمة ، وتنطوي على ذاتها في ميادين الوجدان
وطرائق التعبير عنه في العقائد والأدب والفن .

إن الحديث عن الحضارة وقضية التقدم والتخلف للأمة
العربية ، ما كان ليستثير نشاطنا الفكرى ، لو أن بنا مواتا نزل
بنا الى حفرة الحضيض ، وكذلك ما كان ليستثير نشاطنا لو أننا قد
علونا فى حضارة العصر الى ذروة الأوج ، ففي الحالة الأولى ينعدم
الوعى ، فلا فكر ولا نشاط ، وفي الحالة الثانية تتحقق الطمأنينة
والرضى ، فلا قلق ولا تساؤل ، لكننا من مدارج الصعود فى منزلة
بين المنزلتين ، ولذلك كان لا بد لنا من مثل هذا النشاط الفكرى ،
نتحسس به الطريق ، حتى لا نضل عن الجادة المستقيمة لنبلغ
ما نريد ونبتغى .

حياتنا بين الأمس واليوم

١

ولدت في أوائل هذا القرن ، قبل أن تفجع البلاد في دنشواى بعام واحد ؛ ولما اكتمل لى الوعى بالدنيا وأحداثها ، كان قد انقضى من القرن ثلاثة عقود ؛ كنت قبلها أسمع عن أقطار الأرض البعيدة ، وكأننى أسمع عن عالم من ضباب ، وأسمع عن جسام الحوادث في وطنى ، فأفهم الجمل مفككة متناثرة ، ولكنى لا أكون لنفسى منها قصة مفهومة .

أما دنيائى القريبة منى ، والتي ألفتها حولى ، فقد كانت بسيطة الى حد السذاجة ، أعقد ما فيها هى الكتب التى صادفتنى فطالعتها ، والتي حدث أن كانت في مجموعها أميل الى ((الأفكار)) المجردة التى تعرت عن دم الحياة وألحمها ؛ ومن هنا كانت الفجوة سحيقة بين ساعات أقضيها داخل الكتاب وساعات أقضيها خارجه ؛ وليس بى حاجة هنا الى القول بأننى عشت أربعين سنة في بيت لم يعرف جهازا واحدا من أجهزة الحضارة الحديثة ، أما لأنها لم تكن قد وجدت بعد ، وأما لأننى كنت لا املك ثمن اقتنائها ، فلا راديو ، ولا تليفزيون ، ولا ثلاجة ، بل ولا النور الكهربائى استخدمته خلال سنوات طويلة من حياتى ؛ وكان أول فلم سينمائى شهدته هو فلم ((سفينة العرض)) - في أوائل الثلاثينات - وانى لأذكر الآن كيف خرجت من شهوده ذاهلا لهذا العالم العجيب الذى لم افتح أبوابه قبل ذاك ؛ حتى التلغراف لم يدخل بيتى إلا بعد أن انقضى من القرن نصفه ، وبدأ نصفه الثانى .

لم يكن غريبا على عندئذ أن التقى مع الوف الناس من

رجال ونساء ، فلا أجد بينهم إلا قلة قليلة جدا أصابت شيئا من التعليم ، وخصوصا في عالم النساء ، ولذلك كان أول فرض يرد على الخواطر بالنسبة الى أى امرأة تربطك معها روابط الحديث أو المعاملة ، أنها تجهل القراءة والكتابة ، فإذا كان الأمر بينكما يقتضى توقيعا ، توقعت منها أن تخرج ختمها لتختتم ، أو أن تعد إبهامها لتبصم ؛ حتى لقد كان من المفارقات التى تلفت النظر أن ترى سيدة وفى يدها جريدة أو كتاب ، ودع عنك أن ترى سيدة وعلى وجهها منظار ؛ وكنت تحس عن الفئة القليلة المتعلمة ، أنها كنقطة الزيت فى قدح الماء ، لا تندمج فيه مهما تحركت فى أرجائه ، كأنما تلك الفئة من أمتها عنصر اجنبى دخيل .

ولم يكن غريبا على أن أجد الوفاء الناس من رجال ونساء ، يولدون ويعيشون ويموتون فى مكان واحد ، كأنهم نبات ينمو ويدبل وهو فى موضعه ؛ كانت الاكثرية العظمى من أهل القرية تسمع عن العواصم القريبة منهم ، وكأنهم يسمعون حكايات من ألف ليلة وليلة تروى لهم عن الهند والسند ؛ ولا يدخل القرية رجل من المدينة - وهم يعرفونه من ثيابه - حتى يتجمع الفلمان يرقبونه من بعيد بنظرات متطلعة ، ويطل النساء من نوافذ الدور وأبوابها ، مسدلات على الوجوه أغشية تحجب منها شيئا وتترك شيئا المرئية ؛ وإذا لم يكن فى متناول احدهن غطاء ، رفعت احدى ذراعيها على وجهها لتؤدى لها ما يؤديه الغطاء .

كنت اذا ذهبت الى القرية خلال اشهر الصيف ، لا البث ان ادخل مع الناس هناك فى ضروب من الحديث ، لم أفهمها كل الفهم ، ولم أجهلها كل الجهل ؛ هى ضروب من الحديث تكثر فيها كلمات « الحجز » و « البروتستو » و « المحضر » و « البورصة » و « البشك » و « الخواجة » ؛ ولم يكن للناس من حديث فى اواخر الصيف الا عن أسعار القطن ، ترتفع وتنخفض لأسباب مجهولة ، فتسرى موجة من الفرح أو موجة من الحزن ، وكان الشعور العام هو أن تلك الأسعار الصاعدة الهابطة ، هى ضربات القدر ، تأتى من حيث لا تدرى كيف جاءت؛

وحدث ذات مساء ، وجمع من الرجال يسـمـرون وهم جلوس على « دكتين » متقابلتين أمام دكان البقال ، ان سأل سائل وهو جاد : من ذا الذى يرفع هذه الأسعار يوما ويخفضها يوما ؟ وأجاب مجيب وهو جاد أيضا ، فقل : لقد سمعت ان هاتفا من السماء يهبط ساعة الفجر ، يعلن في همس غير مسموع بما يقرر أسعار اليوم ؛ ولم يعترض أحد على الجواب .

وكان مألوفاً غاية الألف ، ان تسمع عن أحد الموسرين ، انه أفلس بين يوم وليلة ، كأن الأمور تتحرك بأصابع العفاريت الخافية عن الأبصار ؛ فترى آثارها المفاجئة ولا ترى محركاتها ؛ وكان من اعقد الأنفـسـاز التى حيرتني فترة طويلة من مرحلة الشباب ، تلك الحالات الكثيرة ، التى كان يقرن فيها موت رب الأسرة بخراب أسرته ودمارها ، من بيع وتبديد وافلاس ؛ ولم يكن من باب اللغو فى الحديث ان تجرى السنة الناس بهذه العبارة التى تقول انه « موت وخراب للديار » ، لكثرة ما اقترن الحادثان وكأنهما علة ومعلول ؛ وكذلك كان مما له مغزى حقيقى من واقع الحياة ، ان يطلب الرجل « السـتـر » فى حياته ، كأنما هو على يقين ان هذا الستـر سينكشف ذات يوم عن خواء ، واذن فالدعاء لله هو ان يجيء ذلك اليوم بعد وفاته .

لم أكن واسع المعرفة بالزراعة وحياة المزارعين - من ملاك الأرض او مستأجريها - لكن المعرفة القليلة التى حصلتـها من تتبع الحياة وأطوارها فى بعض من عرفتهم ، كانت كافية لرسم صورة تقريبية لتلك الحياة كيف يجرى تيارها وكيف تتعاقب أطوارها ؛ فقد كان الشيخ . . (وهذا مثل حقيقى بقيت لى منه ذكريات) يملك نحو عشرة أفدنة ملكا خاصا - (وتلك هى أحسن الحالات ، فلا هو بمستأجر عليه ان يدفع الايجار من محصلـوله ، ولا هو مدين - أول الأمر - مطالب بدفع فوائد الدين من محصلـوله) - وكانت حياته أول أمرها تجرى بين يديه عسلا ولبنا ؛ لكن الأعوام لم تمهله الا قليلا ، حتى فاجأته بعيال من زوجتيه ، بلغت عدتهم عشرة بين بنين وبنات ؛ وأقول « فاجأته » لأنه كان يبدو على كر الأعوام ، كأنه على غير وعى بتكاثر نسله ؛ ثم أراد له الله عند المفاجأة بهذا العبء الثقيل ، ان تزداد فداحة

العباء بمرض أصابه ، تطلب منه السفر المتصل الى المنصورة
حيناً ، والى القاهرة حيناً ؛ فأخذت حصيلة ارضه تعجز عن
الوفاء بعيش عياله ونفقات علاجه ؛ فكان لا مناص من اقتراض
على المحصول قبل مجيئه ؛ والقرض لا يكون الا بفائدة مرتفعة ؛
ويجىء وقت المحصول ، ويجىء معه صاحب القرض ، فالارجح
ان يعدم له محصول عيني لقاء ماله ، وهنا تكون الخطوة الثانية
من الفبن الفادح ، اذ يفلب ان يأخذ الدائن ما يأخذه من ناتج
الارض بثمان قليل ؛ بحيث لا يبقى لصاحب الارض الا نزر يسير
من ناتج ارضه ، ونزر أيسر منه من مال سائل ؛ ويجىء العام
التالى ، فتزداد الحاجة الى القروض ، لا من اجل عياله وعلاجه
فقط ، بل فوق ذلك من اجل الانفاق على الارض لفلاحتها ؛ لكن
صاحب المال هذه المرة ، لا يكفيه ان يقرض ماله على محصول
الارض ، لان ذلك قد لا يكفى ؛ واذن فلا بد من رهن جزء من
الارض ضمانا للدين ؛ ويحدث بالفعل ان يعجز الرجل عن سداد
دينه ، فتذهب القطعة المرهونة من ارضه ؛ وهكذا دواليك على
مر عدد من السنين ، ثم تزداد العسلة بالرجل ويموت ،
فيفترن موته باجتماع الدائنين لتصفية ما تركه لأولاده ،
فاذا الباقى لأولاده صفر من الارض ، وبقية من الديون ؛ ومع ذلك
كله ، فقد عاش الرجل « مستورا » - فى عرف الناس -
لم ينكشف عنه الستر الا بعد موته ، فكان العرى والجوع نصيب
أبنائه من بعده .

تلك كانت حياة الزارع ، فى حالات ليست هى أسوأ
الحالات ، فلا عجب - حين ضاقت الضائقة فى الثلاثينات الأولى
- أن كان المعلم فى المدرسة الازلامية - وكان على الأغلب من اهل
القرية - ذا مكانة مالية لا تدانيها الا مكانة من يملكون رقعة كبيرة
من الارض ، فهذا المعلم بأربعة جنيهاً كل شهر - فذلك هو
راتبه عندئذ - كان أقدر على الشراء من مالك العشرين فدانا ،
او ربما كان أقدر من مالك الثلاثين ؛ ولذلك فسرعان ما كانت
الارض تنفرط من أيدي ملاكها ، لتهبط فى أيدي هؤلاء .

ومع ذلك فقد كانت الزراعة هى المبدأ والمنتهى ، وكل
ما عداها من أوجه النشاط والعمل ، كان يبدو وكأنه من

لوازمها وملحقاتها ؛ ولهذا كاثت الأصالة والعراقة لمن ملك الأرض - ولأن يملكها مالكةا عن أرث ، خير من ان يملكها عن كسب بمجهود - اما من لا يملك ارضا ، فهو في المجتمع من بوابله وهو مشبه ، مهما بلغ من شأن في اوجه اخرى من اوجه الحياه ؛ فكانت ملكية الارض هدفا يسعى اليه كل من اجتمع له شيء من مال ؛ لقد عرفت طبيا جمع مالا من مهنته ، ولم يكن له شأن بالارض وزارعها ، لكنه اشترى بماله قطعة واسعة من ارض جرداء لا تنتج الا القليل ، فلمسا أبديت له عجبى ، قال : ان جزائى الأوفى هو ان يقال بين الناس ان الدكتور ذهب الى العزبة ، وان الدكتور عاد من العزبة ، ففي ذلك وحده ما يكفل لى ان تفتح أبواب الجاه والمكانة .

كان العمل الزراعى يومئذ يدويا في معظمه ؛ فلم يكن أحد ليتوقع ان تحرث الأرض بغير المحراث التقليدى ، أو ان تدرس الغلة بغير النورج ، أو ان تروى الأرض بغير الساقية والشادوف ؛ ولم يكن أحد ليتوقع ان يحصد الحصاد بغير الأيدى ، وأن تحش الجذوع بغير المنجل ؛ فكنت تسير في الأرض الزراعية اميسالا بعد أميال ، قبل ان تصادف مكنة تدار ببخار أو كهرباء ؛ العمل يدوى كله ؛ والانتقال اسرعه على ظهور الدواب ؛ ومن ثم انطبع الجو كله بالبطء والمهل ؛ وعدت السرعة من عمل الشيطان ، ومما يبعث آخر الأمر على الندم ؛ وفيما الاسراع والزرع ينمو على مهل ، والمحصول يجيء في أوانه من العام ؛ لقد ضرب لى صديق فى القرية موعدا أن نلتقى فى صبيحة الغد ، فرللت بالخطأ وسألته : فى أى ساعة من ساعات الصبح تريدنا ان نلتقى ؟ فما وجدت منه ومن الصحبة كلها الا مر السخرية ، فقد كدت أبدو فى أعينهم « خواجة » لأننى أردت تحديد ساعة اللقاء ؛ ففي كلمة « الصبح » تحديد لهم بما يكفى للحياة فى الريف ؛ وكان مما زاد فى بطء الحركة رسوخا فى النفوس ، أن صاحبها - نتيجة طبيعية لها - بطء شديد فى تغير الأوضاع - أوضاع الفرد وأوضاع المجتمع - حتى تكاد بالنسبة لأى فرد - اذا عرفت كيف بدأ حياته ، ان تجزم فيما يشبهه اليقين كيف تنتهى ؛ وكان من دواى البطء الذى استحكمت فى النفوس

أسبابه ؛ صعوبة اتصال الناس بعضهم ببعض إذا ما فرقت بينهم مسافة من الأرض ؛ فالخطاب البريدي يحتاج الى وقت طويل ، والسفر يحتاج الى وقت أطول ، والأخبار تنتشر في أرجاء القطر الواحد - ولا أقول في أرجاء العالم - على فترة مديدة قد تصل الى بضعة أشهر ؛ لم يكن في قريتنا مكتب للبريد ، وكان لا بد لإرسال الخطاب ، أو لتسلم خطاب ، من الذهاب الى القرية المجاورة حيث المكتب ؛ وكان من ينوى السفر يعد له ، مهما يكن من قصر المسافة ، وقل في ذلك ما شئت بالنسبة الى من يعتزمون السفر الى أرض الحجاز لأداء فريضة الحج ، فها هنا يكون الاعداد بما نظنه اليوم لا يتناسب الا مع رحلة الى المريخ .

٢

لكن المفارقة العجيبة حقا ، هي ما كان بين هذه الصورة المعاشية من جهة ، والصورة الفكرية والثقافية من جهة أخرى (وما زلت أتحدث عن الثلاثة العقود الأولى من هذا القرن) فإذا كانت البساطة قد صاحبت الأولى ، فإن الحيوية قد صاحبت الثانية ؛ في الأولى سداجة وفي الثانية عمق ؛ في الأولى نطاق محدود وفي الثانية أفق واسع ؛ حتى لاستطيع المجازفة بالقول فأزعم أن حياتنا - كما عرفتھا الى أن بلغت الثلاثين ، بل و بعد أن جاوزتها - كانت مصابة بفصام خطير ؛ فهنا بدن يعيش - أو يكاد - في امتداد العصر التركي ، وهناك عقل يتابع ثقافة العصر في آخر تطوراتها ؛ هنا المحراث والنورج والساقية والشادوف والمنجل - تراھا حيثما توجهت على الأرض المزروعة بما سودھا من بساطة عيش وبطء حركة - وهناك لطفی السيد والعقاد وطه حسين وهیکل وسلامة موسى تصادفهم في كل صحيفة ومجلة وكتاب .

لقد تجاوزت في مجتمعنا أضداد نستطيع على وجه التعميم والأجمال أن نقول أنها أضداد استقطبتها حياة الريف في ناحية ، وحياة المدن - أو قل حياة القاهرة - في ناحية أخرى ؛ ففي الريف بلغ من الناس استسلامهم للخرافة حدا أقصى ، وفي القاهرة بلغت النزعة العقلانية بأئمة الفكر شسوطا

بعيدا ؛ في الريف كان الانتاج برغم حياة الشظف والفقر ، وفي القاهرة كان الانفاق في بدخ ؛ في الريف امتداد للعصور الوسطى في وسائل العيش ، وفي القاهرة القصور والمنسارح وأماكن السهرات الالهية ؛ اضرار تجاوزت حتى شطرت مجتمعا مجتمعين لا يكادان يلتقيان ؛ وقد انعكس هذا الانشطار في نوعين من التعليم : مدني هنا وديني هناك ؛ وفي نوعين من المحاكم : مدنية هنا وشرعية هناك ؛ وفي نوعين من أحياء السكنى وطرائق العيش : « أفرنجي » هنا و « بلدي » هناك ؛ وفي نوعين من ضوابط السلوك ، فالسلوك الجائر عند فريق « تفرنج » قليلا أو كثيرا ، مجلبة للعار عند فريق آخر يرعى التقاليد .

على أن ما يعنيني الآن من هذه الأضرار ، ذلك التباين الحاد بين الحياة المعاشية في ركودها وبطئها وتخلفها ، والحياة العقلية في نشاطها وحيويتها وسرعتها ؛ وكان لا بد ليوم أن يجيء ، يشتد فيه الجذب بين حياة الواقع المادي البطيئة ، وحركة العقل السريعة ، بحيث لا يكون ثمة مناص من التصدع ، وبحيث تتحتم على الحياة المادية البطيئة المتخلفة أن تعيد بناءها لتتحقق بالفكر في طيرانه ووثوبه ؛ وذلك هو ما حدث - بدرجة متواضعة أول الأمر - في الحركة الاقتصادية والصناعية التي بدأها رواد أوائل مثل طلعت حرب ، ثم حدث بدرجة قوية طموح ، بالثورة الاقتصادية والاجتماعية الجذرية الشاملة ، ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، التي جاءت لتغير الصورة المعاشية تغيرا كاملا ؛ فإذا كانت العين لم تألف - في السنوات التي رسمت صورتها ، سنوات العقود الثلاثة الأولى - أن ترى على الأرض الزراعة مكنة تدار ببخار أو كهرباء ، فأحسبها اليوم واقعة طرأ ، الآلات الزراعية المتقدمة ، في الأرض المنزرعة وفي الأرض المستصلحة ، بنسبة لا بأس بمقدارها ؛ وإذا كانت العين خلال تلك الفترة لم تألف أن ترى في سماء المدن إلا المآذن فوق المساجد ، فهي اليوم تألف أن ترى مداخل المصانع إلى جانب مآذن المساجد ، فيكون ذلك عندها أجمل رمز وأصدق على أن حياتنا قد اتحد فيها دين ودنيا ، كما أراد لهما الإسلام أن يتحدا .

تصدعت الحياة الاقتصادية البطيئة الراكدة ، بفعل الجذب

الشديد الذى وقع عليها من نامة الحياة الفكرية التى تقدمت حتى انقطعت كل صلة بينها وبين الركود الاقتصادى ، كما يتبدى هذا الركود فى حياة الفلاح المتوسط ؛ وهل نخطئ اذا قلنا ان ثورة ١٩٥٢ ان هى فى صميمها الا ثورة أريد بها أن تغير من أوضاع الحياة المادية تغيراً من شأنه أن يزيد من سرعة نشاطها لتلحق بالحياة الفكرية حتى اذا ما توازيا ، سار المجتمع بعدئذ فى تكامله سسيراً فيه اتزان بين الرأس والبدن ؟

انتقلت الحركة من الأسرع الى الأبطأ ، على نحو شبيه بما يحدث حين تنتقل الحرارة دائماً من الجسم الأسخن الى الجسم الأبرد اذا ما تلامسا ؛ ضع قطعة من الحديد الساخن ملامسة لقطعة أخرى من الحديد البارد ، تجد أن الحرارة تنساب من الأولى الى الثانية حتى تتعادل بينهما درجة الحرارة ؛ وليس فى ذلك شيء من ضرورة التحتيم ، فقد كان يمكن للعكس أن يكون هو الأمر الواقع ، بحيث تزيد حرارة الحار كما تزيد برودة البارد ، على أن يظل مجموع الحرارتين ثابتاً ؛ كان يمكن لاتجاه السير أن يكون على هذا النحو العكسى ، لكن هكذا وقع ما وقع ، فرصدناه فى قانون ، يسمونه القانون الثانى للديناميكا الحرارية ؛ وكذلك قل فى الجانب الاقتصادى من الحياة وفى جانبها العقلى ، فان الحركة تنتقل من أكثر الجانبين نشاطاً الى أقلهما ، وقد حدث فى مصر كما عهدتها فى العقود الأولى من هذا القرن ، ان كان النشاط الأوفر فى حياة الفكر ، والنشاط الأقل فى حياة الزراعة والصناعة ، فانتقلت الحركة من الأولى الى الثانية ، لكنه انتقال تطلب ثورة كبرى لتحديثه ، كما يتطلب المريض بالعصاب هزة كهربائية تصدمه ليفيق ؛ على انه لا أريد أن أترك هذا الموضوع من الحديث ، قبل أن أثبت ظناً يدور الآن فى خاطرى ، وهو أن هذا الترتيب بين الحياتين قد يعكس فى بلد آخر ، بحيث يكون السبق للحياة الاقتصادية المادية على حياة الفكر ، فعندئذ - فيما أظن - تجيء الثورة عقلية ، ليزيد الفكر من حركته حتى يلحق بازدهار الحياة الاقتصادية ؛ وربما كان ذلك هو ما حدث فى القرن التاسع عشر فى أوروبا ، حين أحدثت الثورة الصناعية زيادة فى الإنتاج ، تلكاً

دونها الفكر ، فثار الفكر في منتصف القرن ليحدث في نفسه انقلابا يمكنه من سرعة السير .

وأعود الى صورة بلدى كما رأيتها في النصف الأول من حياتى ، لأرى كيف تبدلت ؟ اما يزال الفرق شاسعا بين خط العرض الذى يعيش فيه مفكر القاهرة ، وخط العرض الذى يعيش فيه زارع الأرض في الريف ؟ هل ما تزال مسافة لخلف بين فلاح القرية اليوم وبين كاتب في القاهرة مثل الدكتور حسين فوزى ، هى نفسها المسافة التى كانت بالأمس بين فلاح القرية وكاتب في القاهرة عندئذ كالعقاد ؟ أو لأضع السؤال في صيغة أكثر توضيحا للنقطة المطروحة ، فأقول : هل الصلة بين توفيق الحكيم حين أصدر مسرحية أهل الكهف في أوائل الثلاثينات ، وبين فلاح القرية حينئذ ، شبيهة بالصلة بين توفيق الحكيم حين أصدر مسرحية الصفقة أو الأيدي الناعمة ، وبين فلاح القرية اليوم ؟ لا أظن ذلك ؛ فالمسافة قد قربت الى درجة كبيرة بين الطرفين .

لم تكن مشكلات المفكرين بالأمس ، لتعنى شيئا عند ساكن الريف ؛ فماذا يهم زارع الأرض في الريف ، بكل ما كان بحمله في حياته من أعباء ثقال ، لا تترك له من نتيجة جهده طول العام ما يملأ جوفه ويكسو عريه ، ماذا يهمه اذا كانت ثقافة السكسون أفضل من ثقافة اللاتين ، أو كانت هذه أفضل من تلك - وقد كانت هذه مشكلة فكرية عندنا ذات يوم ؟ ماذا يهمه اذا كان الشعر الجاهلى قد جنى على الشعر العربى المعاصر ، أو كان ذلك الشعر الجاهلى مصدرا لقوة هذا الشعر المعاصر - وقد كانت هذه مشكلة ثانية ؟ بل ماذا يهمه اذا كتبنا بأحرف عربية أو كتبنا بأحرف لاتينية - وقد كانت هذه مشكلة ثالثة ؟ لا ، لم يكن يهمه شيء من هذا ، ولذلك بترت العلاقة بترا بين سكان القرية وكاتب القاهرة ، لتخلف الأول بالنسبة الى الثانى من جهة ، ولأن الثانى مهتم بأمور لا شأن للأول بها من جهة أخرى .

أما صورة اليوم فقد اختلفت اختلافا بعيدا ؛ فالمشكلات التى يثيرها كتاب المسرحية والقصة الطويلة أو القصيرة ، هى نفسها المشكلات التى تعتمد فى نفس الريفى : علاقة الناس

بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالثروة ومصادرها وبالسلطان ومراكزه ، وغير هذا وذلك مما يضرب في صميم الحياة ، ثم جاء الراديو وجاء التلفزيون ، فأثرا في نوع الكتابة بقدر ما أثرت الكتابة فيهما ؛ فأصبح كاتب المسرحية - مثلا - لا يخط حرفا إلا والشاشة ماثلة أمام بصره ، فماذا يصلح لها وماذا لا يصلح ؛ وبالتالي : ماذا سيشاهد الريفى وماذا سيسمع ، بحيث يتأثر أو لا يتأثر ؟

فبطء الحياة بالأمس ، وبطء الحركة ، وبطء الانتقال والاتصال ، قد انقلب اليوم سرعة سريعة ، مما أدى الى أن سارت القرية أشواطا في سبيل وصولها الى القاهرة ؛ حلاق الصحة في القرية قد حل محله طبيب أو أكثر من طبيب ، ومقرض المال للفلاح قد حل محله جمعيات تعاونية وبنوك ائتمان ؛ فلا أظن أن الشيخ . . الذى قصصت قصته ، لو كان يعيش اليوم ، كان يفاجأ بما فوجئ به من افلاس .

قلت أنه كان من المفسارقات التى تلفت النظر ، أن ترى سيدة وفى يدها جريدة أو كتاب ، وأنا أترك للقارىء أن يحدثنا هو عن المفارقة التى تلفت انظارنا اليوم ؛ انها اليوم لمفارقة أن ترى فتاة قعيدة البيت لم تختلف الى معهد أو جامعة ، ولم تشغل نفسها بعمل بعد ذلك ، انك اليوم اذا طالبت امرأة بالتوقيع ، فلا تتوقع منها ما كنت تتوقعه بالأمس ، من انها ستخرج ختمها لتختم أو ستمد ابهامها لتبصم ، بل تتوقع منها أن تخرج قلم الحبر من حقيبتها لتوقع بعد أن تجادلك في مبررات التوقيع .

ترى اذا عاد الزمن بصديقى الطبيب ، الذى وضع ماله فى أرض لا يحسن زراعتها ، ليقول الناس عنه أنه ذهب الى العزبة وعاد من العزبة ، كسبا للجاه وبعد الصيت ، فهل يظل على رأيه بأن يفتصب الأرض من زارعيها بماله بغيسة الجاه ؟ أو أنه سيجد ذلك - اليوم - مما يباه الادراك السليم ، فالأرض للزراع لا لاكتساب السطوة والسلطان ؛ لكنها كانت بقايا اقطاع تمكنت من النفوس ، وذهبت اليوم وذهب ريسها .

تغيرت صورة الحياة بين أمسها ويومها ، ومن ذا يعلم ماذا تكون غدا ؟

إنسانية العلم

المذهب الانساني في الفلسفة - أو « الانسية » كما أرادنا المرحوم اسماعيل مظهر أن نسميه - هو في صميمه صرخة احتجاج على كل ضرب من ضروب الفكر أو الحياة يؤدي الى التضحية بالانسان من حيث هو كائن حي متكامل بعاطفته وعقله، التضحية به من أجل أى شيء آخر سواه ، كأن يضحي بهذه الدنيا من أجل آخرة ، أو أن يضحي بالعاطفة من أجل العقل أو أن يضحي بالروح من أجل المادة ، أو بالمادة من أجل الروح ، أو بالحياة الفكرية من أجل الحياة العملية ، أو بهذه من أجل تلك ؛ فلتن كانت العصور الوسطى - في أوروبا - قد سادتها روح تطالب الانسان بأن يثد رغباته الجسدية وغرائزه الفطرية الحيوية ، فان ثورة كان لابد لها عندئذ أن تجيء لتعيد الانسان الى انسانيته بكل ما فطرت عليه ، فليس الانسان باله ، كلا ولا هو بحيوان ، انما هو كائن يريد به أن يقف حلقة وسطى بين السماء والأرض ، يأخذ من الأولى روحانياتها ومن الثانية ماديتها ، ثم يجاور في شخصه بين الجانبين ؛ والعكس صحيح كذلك ، أى انه اذا كانت الثورة الصناعية في القرن الماضي قد أرادت - في أوروبا أيضا - أن تقتلع الانسان من جذوره الروحانية كلها ، لتضعه في المصانع آلة من آلاتها ، فان ثورة على الثورة كان لابد لها أن تظهر لتعيد للانسان انسانيته . - في الاتجاه المضاد هذه المرة - وهكذا كلما اقتضت ظروف الحضارة في عصر من العصور أن ينطمس من طبيعة الانسان

جانب لحساب جانب ، تحتم أن يخرج للناس فيلسوف «انساني»
يصحح الخطأ ويعيد للانسان توازنه المفقود .

وانه لمن حسنات الثقافة الاسلامية - فيما له صلة
بموضوع حديثنا - انها في جوهرها ثقافة لا تضحي من الانسان
بجانب من أجل جانب ، فهو مخلوق للدنيا وللآخرة معا ،
للجسد وللروح معا ، للنشاط العملي في هذه الحياة وللسبحات
الروحية في سبيل حياة آخرة ؛ ولهذا لم تكن هذه الثقافة
الاسلامية بحاجة ماسة الى انصار للمذهب الانساني يصرخون
احتجاجا على ذلك أو على هذا ، كما كانت الثقافة الأوروبية
بحاجة ؛ لكننا لم ندع ثقافتنا الأصيلة تسير في مجراها ،
فأدخلنا عليها عناصر اقتضتها ظروف حضارية حديثة ، ومن
ثم هبت علينا الأنواء التي تميل بشراع السفينة الى اليمين
أكثر مما ينبغي تارة ، وإلى اليسار أكثر مما ينبغي تارة أخرى ،
إلى الايغال في العقل ولوازمه مرة ، وإلى الايغال في العاطفة
وملحقاتها مرة ، فأصبحنا بحاجة الى « مذهب انساني » يظهر
حيناً بعد حين ليصحح الخطأ ويعيد تعادل الميزان .

وليس في هذا كله علينا من بأس نخشاه ، لكن البأس هو
في أن تقع الثقافة الأوروبية في خطأ فنقع فيه مثلها ، حتى
ولو لم تكن حياتنا تستلزم الوقوع فيه ؛ ذلك أن المصادفة
البعثة قد أدت بأصحاب المذهب الانساني في أوروبا إبان نهضتها ،
أن يرددوا الى تراثهم اليوناني واللاتيني ، ليتمسوا فيه صورة
الانسان المتكامل بعاطفته وعقله ، وأن يغفلوا العلوم الطبيعية
من الصورة التي أرادوا تصويرها ، لحدائثة تلك العلوم الطبيعية
عندئذ ؛ فجاءت الأجيال التالية ، ليظن أبناؤهم أن الصورة
الانسانية المثلى ، التي تتوافر فيها القيم الرفيعة وتحقق بها
الغايات القصوى ، هي في ثقافة انسانية من النوع الذي رسمه

أنصار المذهب الانساني في أوروبا النهضة ، بلا زيادة ولا نقصان؛
فاذا كان هؤلاء قد ارتدوا الى التراث اليوناني واللاتيني ،
فلا مناص لنا - نحن أنصار المذهب الانساني الحديث - من
أن نرتد الى هذا التراث نفسه بغير تحريف ؛ واذا كان هؤلاء
الرواد قد أغفلوا ذكر العلوم الطبيعية في الصورة الانسانية كما
رسموها لمعاصريهم ، فلا مناص لنا كذلك - نحن أنصار المذهب
الانساني الحديث - من اغفال تلك العلوم ؛ وبهذا تقع في خطأ
مزدوج ، فلا التراث اليوناني واللاتيني بضرورة ليس عنها من
محيص لمن يريد أن يهيء للانسان حياة ثقافية انسانية متزنة
العناصر ، ولا اغفال العلوم الطبيعية بشرط محتوم لكي
تتوافر للقيم الانسانية ظروفها المواتية .

ومن هذا الخطأ المزدوج ترتبت عندنا - في ثقافتنا
العربية الحديثة - نتائج ، منها أن قادة التعليم الجامعي في
بلادنا ، اشترطوا دراسة اليونانية واللاتينية ، كأنما هما
لازمتان لا غنى عنهما لمن أراد أن تتكامل ثقافته ، وكأنهما لم تكونا
إبان النهضة الأوروبية لصيقتين بطبيعة الثقافة الأوروبية
عندئذ ، في خروجها من ضيق العصور الوسطى الى رحابة العصور
الحديثة ؛ ومن تلك النتائج أيضا أن قر في أذهاننا أن القيم الانسانية
العاليا لا تصاحب العلوم الطبيعية ، ما دام قادة المذهب الانساني
في أوروبا إبان نهضتها قد أغفلوا تلك العلوم من الصورة المثلى ،
وأنما اغفالهم هذا لم يكن صدفة محضة ، بل كان ضرورة حتمية
تدوم مع العصور جميعا ؛ ولهذا أصبح مألوف علم السنة المتكلمين
وأقلام الكاتبين ، أن نسهم وأن نقرا ، بأن المفالة في العلوم الطبيعية
علم حساب الدراسات الانسانية، قد يكون مفسدة لكياننا الانساني؛
ونريد بهذا الحديث بيان الخطأ في هذين الموضعين .

أما عن دراسة اليونانية واللاتينية ، فأحب أن أجعلها
واضحة منذ البداية . أن موضوع الحديث هنا ليس هو ضرورة
هذه الدراسة من حيث أن هاتين اللغتين أصل ثقافي ، لابد من

دراسته اذا اردنا أن ندرس فروعاً كثيرة أخرى ، كالفلسفة والقانون الروماني ، بل اذا اردنا أن نكون على علم من الداخل بالمصطلح العلمي في فروع العلوم الطبيعية جميعاً ، فدراسة هاتين اللغتين ضرورة ليس لنا حيالها اختيار ؛ لكن موضوع الحديث هنا هو السؤال عما اذا كانت دراسة هاتين اللغتين ، وما كتب بهما من تراث يوناني وروماني ، ضرورة تقتضيها النظرة « الانسانية » ، كما كانت الحال في نظر النهضة الأوروبية ؟ والرأي عندي هو أن ما قد عد ضرورة انسانية في أوروبا النهضة - وفي إيطاليا بصفة خاصة - إنما عد كذلك للصلة الشديدة التي كانت تربط الثقافة الأوروبية بسالفتيها من يونانية ولاتينية ، فاذا أرادت تلك الثقافة أن تتنفس الهواء الطلق ، بعد أن فكت عن خناقها قبضة اللاهوتيين أبان العصور الوسطى ، فأين كانت لتجد ذلك الهواء الطلق تنفسه الا في تراثها ، لا سيما وذلك التراث يحمل في حصائله كل ما كان ينقص الانسان الشائر على القيود ، من قيم الحركة الفكرية ، وحب الحياة ؟

فاذا اردنا نحن اليوم أن نصنع الصنيع نفسه ، بأن نتيح للانسان ثقافة تمكنه من اكتساب القيم الانسانية التي ينشدها ، فأنما يتحقق لنا ذلك ، لا بضرورة التوسع في دراسة اليونانية واللاتينية ، بل بضرورة الاستعانة بتراثنا نحن ، كما استعانت أوروبا النهضة بتراثها ؛ وبذلك تتحقق الموازنة بين الموقفين .

أقول ذلك عابراً ، بعد أن لم تعد مسألة اليونانية واللاتينية قضية تشغل الأذهان ، كما كانت تشغلها في الثلاثينات ، فقد راجعت ما قاله أستاذنا الدكتور طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٨) وقد خصص للحديث في هذا الموضوع فصلاً كاملاً (من صفحة ٢٧٥ الى صفحة ٢٩٩ في الجزء الثاني من الكتاب) يعرض فيه رأيه في ضرورة اليونانية

واللاتينية لا في تعليمنا الجامعي وحده ، بل في التعليم الثانوي كذلك ، ما دام هذا التعليم الثانوي مرحلة مؤدية الى المرحلة الجامعية ؛ وقد خيل الى أن أستاذنا في دفاعه الحار ، لم يقصر أهمية تينك اللغتين على كونهما مادتين دراسيتين بين المواد الدراسية الواجب قيامها في المدارس والجامعات ، بل جاوز ذلك ليجعل لهما مكانة أخرى ممتازة، تشبه المكانة التي كانت لهما عند أنصار الدعوة « الانسانية » في تاريخ أوروبا الحديث ، يقول : « وأنا مؤمن أشد الايمان وأعمقه واقسواه ، بأن مصر لن تظفر بالتعليم الجامعي الصحيح ، ولن تفاج في تدبر بعض مرافقها الثقافية الهامة ، الا اذا عنيت بهاتين اللغتين ، لا في الجامعة وحدها ، بل في التعليم العام قبل كل شيء » ويقول أيضا « ان التخصص في أى فرع من فروع الدراسات الأدبية ، التخصص الصحيح ، لا سبيل اليه الا اذا استعد الطلاب له بمعرفة اللاتينية دائما ، واليونانية أحيانا ، فلا بد ان يهيأ الطلاب في المدارس العامة لهذا التخصص » (يقصد في المدارس الثانوية) .

وأنى لأقرن هذا الاهتمام كله من أستاذنا - وربما كان لذلك الاهتمام مبرراته في حينه - أقول أنى لأقرن اهتمام أستاذنا بما ليس له صلة وثيقة مباشرة بحياتنا الثقافية ، أقرنه برأى للفيلسوف الأمريكى « رالف بارتون برى » - وقد كان أستاذا للفلسفة في هارفارد معظم حياته العاملة ، بل وبعد أن بلغ سن التقاعد سنة ١٩٤٦ ، الى أن توفي منذ قريب - إذ يقول في كتابه « انسانية الانسان » ما ترجمته : لقد كان حدثا تاريخيا عارضا هنا أن الماضى الذى شعر نحوه أصحاب المذهب الانسانى الايطاليون في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، بذلك الاجلال العظيم ، هو عصر الحضارة اليونانية الرومانية ؛ كان هذا تاريخهم هم بالمعنى المزدوج ؛ فقد كان بالنسبة اليهم ماضيهام المباشر الذى ارتبطوا به بالاستمرار الثقافى ، بينما كان

الادب اللاتيني أدبهم القومي ، وكانت اللغة اللاتينية لسان
أجدادهم ، الى جانب كونها اللغة المتواضع عليها للعالم المثقف؛
أما الثقافة اليونانية فانها كانت قد غزت الثقافة الرومانية ،
ولم يتطلب احياء اللغة والادب اليونانيين الا متابعة النهر الى
منبعه ، غير ان المعنى الذى كانت تحمله اليونانية واللاتينية
لأصحاب المذهب الانسانى الايطاليين ، لم يعد يحمل المعنى
نفسه لاي مكان آخر أو زمان .

وأكرر القول بأن الاعتراض هنا ليس موجها الى دراسة
اليونانية واللاتينية من حيث هما ، وباعتبارهما جزءا من
التراث الانسانى الذى لا بد من دراسته ، بل هو موجه الى أى
اتجاه يريد أن يجعل منهما النبع الأساسى الذى نستمد منه
قيمنا الانسانية ، اذا ما أردنا أن ننشئ للنسبى العربى
الحديث شخصية متكاملة ؛ إذ النبع الأساسى لهذا الانسان
العربى ، هو المقابل العربى للتراث اليونانى اللاتينى بالنسبة
لأوروبا ، أعنى أنه هو التراث العربى بما يحمله من قيم .

(٣)

ذلك هو أحد الخطأين اللذين تورطنا فيهما مع من تورط،
ممن جعلوا نموذج المذهب الانسانى الذى ينشد للانسان أن
يكون هدفا مقصودا لذاته ، حرا فى تفكيره متحررا من قيوده،
مستمتعا بحياته الدنيا - أقول ممن جعلوا نموذج هذا المذهب
الانسانى هو ما أعلنه أنصار ذلك المذهب فى أوروبا إبان نهضتها ،
فنقلوا عنهم حرفا بحرف ، فإذا كان هؤلاء الأنصار قد عادوا الى
التراث الكلاسى ليحرروا الانسان من نير العصور الوسطى ،
فلا بد لنا كذلك أن نعود الى هذا التراث الكلاسى نفسه ؛ على
حين أن العبرة هى فى « التراث » - ولكل تراثه - لا فى ضرورة
أن يكون ذلك التراث هو اليونانى الرومانى دون سواه .

أقول أن ذلك هو أحد الخطأين ، وأما الخطأ الثانى فهو

أن نتورط مرة أخرى فيما فعله رجال النهضة الأوروبية ،
عند عودتهم الى المذهب الانساني بعد ظلام العصور الوسطى ،
وهو أن يغفلوا العلوم الطبيعية من حيث هي مصدر للقيم
الانسانية التي تجعل من الانسان اسانا ؛ فكلما توسسنا في
العلوم الطبيعية بغية اقامة حياة جديدة تسير العصر الحاضر
في علمه وصناعته ، أشفق المثقفون ، خشسية أن يكون ذلك
التوسع مؤديا الى جذب في القيم الانسانية ، على اعتبار أن
هذه القيم تنشأ أكثر ما تنشأ من « العلوم الانسانية » كالتاريخ
والفلسفة ودراسة اللغة والأدب .

ونريد هنا أن تؤكد ما يصحح هذا الخطأ ، بأن لا تعارض
بين العلم الطبيعي والمذهب الانساني ؛ بل ان رجال النهضة
الأوروبية أنفسهم - الذين نتخلدهم نموذجا في الدعوة الانسانية
لم يعارضوا بين العلم الطبيعي والقيم الانسانية ، لم يقولوا
أن هذه القيم لا تنشأ عن ذلك العلم ، وهم اذا كانوا في دعتهم
الانسانية قد أغفلوا العلم الطبيعي ، فذلك لأن هذا العلم كان
قد ولد لتوه في الحضارة الأوروبية قويا مكيئا على أيدي
جاليليو وكوبرنيك ونيوتن وغيرهم ، فلم يكن بحاجة الى من
يؤكد ضرورته ، وهو الوليد القوي الذي ولد من الثورة
على القرون الوسطى ، ليكون فجر العالم الجديد .

انه مهما اختلفت الزوايا التي ينظر منها الى المذهب
الانساني ، ومهما اختلفت خصائص هذا المذهب باختلاف
المتكلمين في فلسفته ، فالرأى مجمع على أن الأسس الأول
والهدف الأخير هما أن تكفل للانسان حياة نعترف له فيها
بحقوقه الانسانية في هذه الدنيا وعلى هذه الأرض ، واذا كان
ذلك كذلك ، فباى شيء تكفل له هذه الحقوق الانسانية ، أكثر
مما تكفلها له بالعلوم الطبيعية ، وبخاصة في عصر تطبيقها على
الحياة العملية انكفائها له بأبراج عاجية - كما يقولون - يعتزل
فيها المثقفون بثقافات « انسانية » من النوع الذي لا يبني
البيوت ولا يقيم الجسور ولا ينبت الطعام ولا ينسج الثياب ؟

ان تلك الأبراج العاجية نفسها بحاجة الى من يقيمها بالمعالم وتطبيقاته ؛ والحق ان الحلقة في هذا حلقة مفرغة : فالعلم وتطبيقاته على الحياة شرط أساسى لازدهار الحياة ، ثم يجرى هذا الازدهار بدوره شرطا أساسيا لتقدم العلم وتطبيقاته ؛ ولك ان تستعرض عصور التاريخ الحضارى ، وستجد عندئذ ان تقدم العلم وارتفاع المستوى المعيشى يكادان يكونان متلازمين حيثما وقعا ، فلم يتقدم العلم بدرجة ملحوظة الا فى عصر ازدهرت فيه ظروف العيش ، ولم تزدهر هذه الظروف فى عصر او فى بلد الا ومعها تقدم فى العلم ؛ مما يؤكد العلاقة الوثيقة بين العلم الطبيعى وحياة الانسان فى هذه الدنيا وعلى هذه الأرض ، وهى الحياة التى يدعو اليها المذهب الانسانى .

يخاف الخائفون من طغيان العلم وتقنياته ومصانعه ومعامله وآلاته ، ان يودى ذلك الى جفاف العاطفة الانسانية ويبوسها وذبولها ، على اعتبار ان العاطفة لا مكان لها فى حياة يسودها العلم وملحقاته ؛ وانى لانتهر هذه الفرصة لأشير الى هذه المقابلة الزائفة التى كثيرا ما يقابل بها الناس بين العقل والعاطفة، حاسبين ان الأمر اما عقل او عاطفة ؛ وحقيقة الموقف هى ان لكل من العقل والعاطفة مهمة مختلفة ، والمهمتان متكاملتان فى كل عملية من مجرى النشاط اليومى ، وذلك ان الانسان يختار اهدافه بالعاطفة ، ثم يخطط الخطط بالعقل لتحقيق تلك الأهداف .

ان كلمة « العقل » لا تطلق الا على الحركة الانتقالية من المقدمات الى نتائجها ، ومن المراحل الى غاياتها ؛ واما الادراك لشيء بذاته ، كأن انظر - مثلا - الى هذه البقعة اللونية الصفراء التى امامى ، او كأن أركز الدهن فى فكرة من الأفكار أو فى مبدأ من المبادئ مجرد تركيز دون انتقال منه الى نتائجه التى تتفرع عنه ، فذلك لا يتدرج فى مفهوم العقل ، وله اسماء

أخرى ، فهو ادراك حسي في حالة البفعة اللونية ، وهو ادراك حدسي في حالة التركيز الذهني على فكرة أو على مبدأ معين لا تتزحزح عنه إلى ما يترتب عليه من افكار وأعمال ؛ ولذلك كن التخطيط لمراحل السير المحققة لهدف معين ، فاطليقة عقلية ، كالسير في خطوات الحل لمسألة رياضية ، أو في خطوات لبلوغ شاطئ البحر أو قمة الجبل ، أو كالسير في خطوات تحقيق مضاعفة الدخل القومي كذا مرة ، وتوسيع الرقعة المزروعة كذا فدانا من الأرض ، وهكذا وهكذا .. « العقل » سير منظم نحو هدف مقصود ، وحيث لا « سير » فلا عقل ، ثم لا يكون هنالك سير منظم إلا اذا كان هنالك هدف معلوم يجيء السير سيرا نحوه ليحققه .

وأما اختيار الهدف فعملية « ارادية » تتم بالرغبة - أي بالجانب العاطفي من الإنسان ، إذ أن كل « ميل » عاطفة - والارادة والرغبة والعاطفة والميل كلها أسماء تطلق على ما ليس بعقل في تيار النشاط الانساني ؛ افرض انني اخترت لنفسي « هدفا » قريبا من أهداف حياتي اليومية ، هو أن اكتب مقالة في المذهب الانساني وعلاقته بالعلوم الطبيعية ، فليس هذا الاختيار في حد ذاته عملية « عقلية » ، لكنه اختيار كان يمكن ألا يكون ، كان يمكن مثلا أن اختار موضوعا آخر للكتابة ، أو أن اختار عدم الكتابة اطلاقا ؛ الاختيار ارادة ورغبة ، وميل ؛ لكنه اذا ما تم ، أصبح الهدف المختار أمرا يريد أن يتحقق ، فكيف يكون ذلك ؟ ها هنا تبدأ العملية « العقلية » ترسم المراحل والخطوات ، حتى يتحول الهدف المختار من مجرد رغبة وميل إلى واقع مائل محسوس .

وأعود إلى ما بدأت الحديث فيه ، وهو خشية انصار العاطفة أن يؤدي طغيان العلوم الطبيعية إلى واد العاطفة ، فنقول انها على عكس ذلك تماما ، ستضع في أيدينا وسائل كثيرة لتحقيق أهدافنا - ولا تنس أن الهدف قد اختارته العاطفة ولا دخل للعقل فيه - فبالعاطفة أردت - مثلا - أن أرقى

بمستوى العيش في أسرى ، وبوسائل العلوم الطبيعية
(أى بالعقل) استطعت تحقيق ما قد رغبت في تحقيقه ،
ولا تقل أن وسائل العلوم الطبيعية وتطبيقاتها منصرفة الى
راحة الجسد ، ولا شأن لها بالجوانب الروحانية من الانسان ،
لا تقل ذلك لأنه بغير الجسد لا ركوع ولا سجود ولا قراءة
ولا بصر ولا سمع ، فالجانبان اذن وجهان لكائن موحد واحد .



اختلاجة مذعورة نشهدها كلما سارت حضارة عصرنا خطوة
نحو مزيد من العلم ومن التقنيات ومن المعامل ومن المصانع ،
خشية أن تضيق على الانسان بساطة العيش أيام الرعى
أو الزراعة اليدوية ؛ والبديل الذى يقترحه المشفق المذعور ،
هو العلوم الانسانية لأنها هى التى تفرس القيم فى النفوس ،
وحتى لو اضطررنا الحضارة العلمية أن نزيد من اشتغالنا
بالعلم الطبيعى ، فلا بد عندئذ - هكذا يقول المشفق المذعور -
من ادخال شئ من العلوم الانسانية تخفيفا من وقع الحياة
العلمية الصناعية على حياة الانسان .

وهنا أيضا يحتاج الأمر الى شرح وتوضيح ؛ فمتى تودى
الدراسة ومتى لا تودى الى تكوين الانسان على النحو الذى
نريده ، سواء كانت تلك الدراسة من العلوم الطبيعية او كانت
من العلوم الانسانية ؟ لماذا يظن أن دراسة التاريخ والجغرافيا
والفلسفة تقيم الانسان متكاملًا معتقداً فى القيم الانسانية العليا ،
وان دراسة البيولوجيا والكيمياء والطبيعة تفتت بناء الانسان
وتفقده المثل السامية ؟

ان الأمر مرهون بالهدف المقصود ، وبطريقة الوصول اليه ،
فكل دراسة تشعر الانسان بانسانيته ، من حيث هو كائن حر
الفكر حر الارادة ، يختار الأهداف كما يشاء ، ويفكر لتحقيقها
بغير معوقات وحوائل ، لا بد مؤدية آخر الأمر الى الانسان

الذى يريد المذهب الانسانى ؛ فليس الخوف من العلوم الطبيعية فى ذاتها ولا من العلوم الانسانية فى ذاتها ، بل الخوف هو من أن يدخل الدارس الى رحاب هذه العلوم أو تلك محدود النظر ، فيفقد بهذا التحديد أول شروط الحركة الانسانية ، وأعنى بهذه الشروط الأساسية أن يكون مطروحا أمامه فى الأفق من المبادئ والأفكار ما يمكنه من الاختيار تحقيقا لأهدافه ؛ وهذا هو بعينه ما يقال أنه موجود فى الدراسات الانسانية ومعدوم فى العلوم الطبيعية ؛ اذ يقال أن هذه العلوم الطبيعية من شأنها التخصص الذى يضيق الأفق ويسد طريق الاختيار الحر بين إمكانات كثيرة ، لكن تحليلا أدق وأوفى للعلوم الطبيعية ومنهج البحث فيها ، يبين أنها لو قدمت على الوجه الصحيح ، لآتاحت الفرصة نفسها ، من حيث اتساع الأفق وإمكان المقارنة ، وحرية الاختيار ، التى تقدمها أية دراسة منهجية فى ميدان العلوم الانسانية .

ويقال فيما يقال أن العلوم الطبيعية من شأنها أن تحصر الانتباه والاهتمام فى جانب المنفعة وحده دون سائر الجوانب التى يجاوز بها الانسان فى حياته حدود المنفعة ، وبذلك النظر الجزئى الى طبيعة الانسان يفقد الانسان تكامله ، على حين أن العلوم الانسانية عادة تنظر الى الانسان فى فاعليته من حيث هو كائن متكامل ؛ يحب المنفعة ويحب الطموح ويحب الخيال ويحب التأمل ويحب أشياء كثيرة جدا مما يجاوز به قيود اللحظة الراهنة ؛ لكننا نقول أن العلوم الطبيعية اذا درست من حيث هى دراسة للبيئة التى يعيش فيها الانسان ، فعندئذ سيدخل الانسان بأكمله ومجموعه فى الصورة ، ولا تكون البحوث العلمية بحوثا مجردة فى الهواء ، معزولة عن حياة الانسان الفعلية ، وأحسب أن الصيغة التى تدعو العلماء بقوة الى أن

يجعلوا علمهم في خدمة الانسان ، هي صحيحة ترد للعلوم انسانية التي اشفق المشفقون من ضياعها .

واننا لندخل في مبحث طويل ، اذا طفقنا نعدد الجوانب الانسانية التي يمكن لعلماء الطبيعة أن يحققوها ، فضلا عن أنهم يهيئون « للانسان » بيئة اصلح لعيشه ، فهم في كل جهد يبذلونه إنما يستهدفون قيمة من القيم الانسانية العليا ، ألا وهي قيمة « الحق » ، إذ يكشفون عن حقيقة العالم وأسراره . العلوم الانسانية علوم ، والعلوم الطبيعية علوم ، هذه تدرس البيئة ، وتلك تدرس موضع الانسان من تلك البيئة مكانا وزمانا ؛ فهل نعيش لنرى يوما يفيق الانسان الى وحدته مع بيئته فتتدخل المجموعتان من العلوم في جهد بشري واحد ، لا يكون فيه عالم للطبيعة جاهلا بتاريخ الانسانية وأهدافها ، ولا يكون فيه دارس للانسان جاهلا بالبيئة الطبيعية التي يسكنها الانسان ؟

الاعلاء من شأن الانسان غاية متفق عليها ، لكننا قد أخطأنا في سبيل تحقيقها خطئين ، وقع أحدهما في ثلاثينات هذا القرن حين ظننا أن ذلك لا يكون الا اذا سلكننا السبيل نفسها التي سلكتها أوروبا في قرون نهضتها من عودة الى تراث اليونان والرومان ففاتنا أن المهم هو رجوع الأمة المعينة الى تراثها لتصل حاضرها بماضيها ، ولكل أمة تراث ؛ وأما الخطأ الثاني فنحن اليوم في سبيل الوقوع فيه ، وهو التفرقة غير المشروعة بين علوم وعلوم ، بحيث تفوتنا الوحدة التي يجب أن تتسق بها جوانب الانسان كائنا واحدا ، فيه العاطفة التي تميل نحو أهداف ، وفيه العقل الذي يرسم مراحل السير مسددة نحو أهدافه .

سارتر في حياتنا الثقافية

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفي في بلادنا ، ورددت نشاطنا في هذا الميدان الى محوريين ، هما « العقل والحرية » ، وقلت انه اذا كان اسلافنا من فلاسفة العرب قد اداروا اعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين « العقل » و « النقل » ، فنحن أبناء اليوم - في محاولة شبيهة بتلك - نسعى الى الجمع في خط واحد بين « التعقيل » و « التحرر » : التعقيل الذي نتخلص به من أوهام الخرافة واخلط الجهل وغيوبة الدراويش ، والتحرر الذي ننطلق به من أغلال المستعمر الأجنبي واستبداد الحاكم الداخلي ؛ اقول انني عندما كتبت هذا منذ بضع سنوات ، لم اكن قد التفت الى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكري من جهة ، وما جاء جان بول سارتر ليدعو اليه ، دعوة تحمل التعبير القوي العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه .

فلما أن توجهت بفكري الى هذا الضيف الكبير ، اذ هو في زيارتنا هذه الأيام (مارس ١٩٦٧) بدعوة من جريدة الأهرام ، تبين لي في جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاساهدون في سبيله ، وما يدعو اليه الفيلسوف الفرنسي ، مما لم يدع أمامي موضعاً لتساؤل عن سر الجاذبية العقالية الشديدة التي قربت سارتر من جماعة المثقفين على اختلاف درجاتهم في هذه البلاد ، وليس يعني هذا أن فكرنا نسخة من فكره ، اذ يكفي أن نقول ان وجهتنا الفكرية قد بدأت أوائلها منذ منتصف القرن الماضي ، واخذت تتجمع قواها على مر السنين وعلى أيدي قادة الفكر منا،

رائدا بعد رائد ؛ يضاف الى ذلك ان جانباً أساسياً من نظرة سارتر — وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله — لم يكن — ولن يكون — جزءاً من بنائنا الفكرى ؟ لكن الذى أعنيه هو أننا اذ نفكر فى ظروفنا وفى عصرنا ، نجد روح الفكرة عندنا متسقة فى نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التى يدعو اليها سارتر .

وانك لتجد فى حياتنا الفكرية ضروباً من النشاط ، قد يخيل اليك أنها اشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط ، لكنك ما أن تنظر اليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع ، حتى تجدها قد تجمعت وكأنما هى خطوات سائر واحد على طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود ؛ فهام أولاء أفراد بارزون من جماعة المثقفين فى بلادنا ، قد عنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة ، وبوجودية جان بول سارتر خاصة ؛ ينقلون عنها النصوص ويعلقون عليها بالبحوث ، فنظن للوهلة الأولى أنها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكرى العام ، على حين أنها جهود تقع فى صميم الصميم من ذلك التيار ، ما دامت الروح السائدة فيه — كما كنت قد أوضحت فى المناسبة التى اشرت اليها فى أول هذا الحديث — نفسها الروح التى تسود العصر كله ، والتى كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح الألسنة التى نطقت بالتعبير عنها .

وفى طبيعة الطبيعة ممن توجهوا بجهودهم فى هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير ، فلم يكفه أن يخرج لنا فى الأربعينات الأولى فلسفة وجودية تدعو الى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة ، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا الى المعالم الرئيسية فى وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء ؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه ، آخر أعماله فى هذا السبيل ، وهو عمل ضخم

كان وحده يكفى أن يكون ثمرة حياة نشيطة ، وأعنى به ترجمته
لكتاب سارتر « الوجود والعدم » ، وكأنما أراد الدكتور بدوى
أن يقول لنا - بهذا العمل المضنى - إذا أردتم أن تربطوا
تياركم الفكرى بتيار العصر كله ، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة
المخطوفة الخاطفة ، التى تجمع حبة من هنا وحبة من هناك ،
وانما يكون بالرجوع الى الأسس والأصول ، وهاكم منى هذا
الأصل والأساس .

ومن أهم النقول السارترية قبل ذاك ، كانت الترجمة
العربية التى أداها خير أداء الدكتور محمد غنيمى هلال لكتاب
سارتر « ما الأدب » أو ان شئت دقة فهو - وان يكن قد حمل
هذا العنوان نفسه فى أصله الفرنسى - ليس فى أصله كتاباً قائماً
بذاته ، انما هو الجزء الأكبر من المجلد الثانى من كتاب سارتر
الذى عنوانه « مواقف » والذى ظهر فى عدة مجلدات ؛ وأهمية
هذا الكتاب فى حياتنا الفكرية عظيمة ، وحسبك أن تعلم انه أدق
وأوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم ، فما أكثر ما نتبادل الحديث
عن التزام الأديب فى مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة ،
ولكن ما أقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التى تحدده ، مما
عساه أن يؤدى الى خلط واضطراب .

والذى يهمنا فى هذا الصدد ، ليس هو أن هذين الباحثين
الجليين قد نقلوا إلينا نصين من أهم النصوص السارترية وكفى ،
بل هو أن فى حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه
بأمثال هذه النصوص ، لما بيننا وبينها من رباط وثيق ؛ وأخيراً
أصدر سارتر كتاب « الكلمات » ليكون سيرة حياة ، فنقله الى
العربية الدكتور خليل صابات ، وبذلك اكتملت لنا صورته
بوجهيها : الذات وما تدعو اليه .

لكننا نعلم أن سارتر قد جسّد فلسفته النظرية فى شخص
أدبية ومواقف روائية ومسرحية ، ولقد قام أدباؤنا بنقل طائفة
من روايات سارتر ومسرحياته - إما ترجمة كاملة أو تلخيصاً

لمادتها - أخص بالذكر منها مسرحية الذباب التي ترجمها الدكتور محمد القصاص . . . واننى ها هنا لألتبس المَعذرة عند قارئى ، لأننى قليل العلم بما ترجم عن سارتر فى سائر الأقطار العربية الشقيقة ، فقد قيل لى أن « المواقف » قد ترجمت كلها بجميع أجزائها كما ترجمت رواية الفثيان ومعظم المسرحيات .

على أن الترجمة لم تكن هى كل ما صنعناه بفلسفة سارتر ، بل أضفنا إليها تأليفاً عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات ، ولو كان لى أن ألفت النظر الى مؤلف واحد قبل سواه ، لذكرت الدكتور زكريا ابراهيم .

وقد بلغت عناية أدبائنا بسارتر أن تعقبوا كثيراً مما كتب عنه فى أوروبا وأمريكا ، وكان من أهم ما صدر تجميعاً وتنسيقاً لما قيل ، كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد ، وعنوانه « سارتر - عاصفة على العصر » .

وبديهي أنسباً لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله فى صميم ، بل كان لا بد أن تسرى العاصفة فى مداد الأقلام عند طائفة من كتابنا ؛ وانى لأسوق من هؤلاء مثلاً واحداً بارزاً ، هو كاتبنا ، النابضة كتابته بكل ما فى حياتنا المتوثبة المتطورة من نبض سريع ، الأستاذ أنيس منصور ، وانى لأفتح كتابه « يسقط الحائط الرابع » لأقرأ فى رأس أولى مقالاته قوله : « ان كل فلسفة لا تقاوم الجوع فى العالم ، لا تساوى وزنها ورقاً . . ان كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع ، هو كائن قد صفى حسابه مع ضميره ، ومع مسئوليته ، كاتباً وإنساناً » - أقرأ له هذه البداية ، فأهتف لنفسي : هذا كاتب قد تدفقت السارتريّة فى دمايه .

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر السابقة ، وانى لموقن
 انها لم تشتمل من جهود الجاهدين الا لمحات موجزة سريعة ،
 هي أشد ما تكون تقصيرا وقصورا ، وموقن كذلك أن مئات
 القراء سيهمسون لأنفسهم وهم يقرءون : لماذا يذكر فلانا
 وفلانا ممن بذلوا جهدا فى الفلسفة السارترية ترجمة
 أو تعليقا ؛ ولكنى - فضلا عن قلة المامى بكثير جدا مما كتب
 فى هذا السبيل - قد كنت على قلق يدفعنى الى الإسراع ، حتى
 أوضح ما أردته حين قلت أن اتجاهنا نحو « العقل » و « الحرية »
 فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية - عن قصد أو عن
 غير قصد - ، ذلك لأننى أرجح أن يسأل سائل : اتعد الوجودية
 بكل أشكالها نزوعا نحو « العقل » ؟ ليست مندرجه فى النزعات
 « اللاعقلية » حتى ليوصف العصر كله أحيانا بأنه عصر
 « اللامعقول » ؟ أن دارسى الفلسفة ليعلمون أن الفلاسفة
 ضربان متميزان - وان يكن أحدهما مكمل للآخر - ففريق منهم
 يتجه باهتمامه نحو « الحياة » الانسانية المتعينة المتجسدة فى
 أفراد الناس ، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو « الفكر »
 فى تجريده الذى لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس ؛ أما الأولون
 فيجعلون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم أساسا ، وأما
 الآخرون فمدارهم التصورات العقلية ؛ الأولون منهجهم حدسى
 والآخرون منهجهم بناء النسق الاستنباطى الذى يهبط فيه
 الاستدلال من المبدأ الى نتائج . . الى آخر هذه الفوارق التى
 تميز فلاسفة الحياة من فلاسفة الفكر النظرى ؛ وإذا كان سارتر
 - بحكم فلسفته الوجودية - من الفريق الأول ، ففيم القول بأن
 نزعتنا « العقلية » تقربه منا وتقربنا منه ؟

نعم . لقد خشيت أن يلحظ قارئ عند قراءته للأسطر
 الأولى من هذا الحديث شيئا من المفارقة ، فأردت أن أسرع إلى

بيان ما أفضيه ، وهو تلك العودة التي عاد بها سارتر - مع غيره من فلاسفة العصر - الى ربط الوجود الانساني « بالوعي » أو « اللاشعور » بعد ان كانت اوجة الفرويدية قد ربطته باللاوعي أو اللاشعور ؛ والحق أن الموروث الفلسفي كله تقريبا لم يخرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جادة الطريق ؛ فلم يكن الانسان عند أرسطو وسائر القدماء الا الكائن « الناطق » أي « المفكر » - والفكر والوعي مترادفان - ثم جاءت العصور الحديثة بادئة بأبي الفلسفة ديكارت ، الذي أقام فلسفته على الكوجيتو المعروف : « انا افكر فأنا موجودا » أي أن الفكر الواعي هو شرط الوجود الانساني / وكذلك قل في مسار الفلسفة التجريبية ، حين جعلت قوام المعرفة الانسانية انطباعات الحس ، فهي إذن « واعية » ؛ وتناول « كانت » المعرفة العلمية بتحليله الفد ، فردها الى حدوس حسية ومقولات عقلية ، وكلاهما يكون الحياة الواعية ؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبي يشتى صورها ، لكنها أجمعت على أن تجعل « الوعي » قوام الحياة النفسية عند الانسان - الا صاحبنا فرويد وانصاره وتابعيه ، فقد ضرب ضربته التي دوت في دنيا الثقافة بجميع أرجائها ، وما تزال تدوى وان تكن صائرة الى خفوت ، وهي أن الانسان حقيقته تكمن في اللاوعي ؛ نعم انه يقيم النفس الانسانية من ثلاثة طوابق ، يجعل الوعي أحدها ، يأتي دونه شبه الوعي الذي يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره ، وهناك دون هذا وذاك يقبع اللاوعي الذي هو الأساس الخبيء في تحريك الانسان ، فيما يرى فرويد .

ويجيء « علم الظواهر » على يد هوسرل - أو « الظواهرية » أو « الظاهراتية » كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عندنا -

فيلفتنا نحو « الوعي » مرة أخرى ؛ انه يعود بنا الى ديكارت من جديد ، ولكن بعد اضافة هامة جدا ؛ فلئن كان الوعي مجرد الوعي عند ديكارت شرطا للوجود الانساني (انا افكر اذن انا موجود) بغض النظر عن علاقة ذلك الوعي بما يشير اليه من اشياء هي التي تكون موضع الوعي منا ، فقد أكد هوسرل أن الوعي لا يكون الا وعيا بشيء ، فاذا قلنا أن ثمة وعيا بكذا خالصا نحدثه في ذواتنا من داخل ، فقد قلنا حتما وبالضرورة أن ثمة اشياء وحالات هي التي نعيها بذلك الوعي ، ومن ثم يتحتم وجود « الآخر » مع وجودنا الواعي .

وليس هوسرل و « علم ظواهره » هو موضوع حديثنا ، لكنه سارتر الذي تبع هوسرل فيما ذهب اليه من أن الجدور الأولية في حياتنا النفسية انما هي « الوعي » - ولا ذكر للوعي الذي تعلق به فرويد ومدرسته - وعلى سبيل المقارنة نقول ان ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر - أي الوعي - فجاء سارتر ليعلق الفكر - أي الوعي - على الوجود فديكارت بمثابة من يسألك : هل انت ذو فكر ؟ اذن فانت موجود ولا شك في وجودك ؛ وأما سارتر فبمثابة من يسألك : هل انت موجود ؟ اذن فانت ذو فكر ووعي .

واعود الى علاقتنا الفكرية بسارتر ، فأقول أن أهم عوامل نهوضنا الفكري منذ الأفغاني ومحمد عبده ، والى يومنا هذا ، هو اخراج الناس من حياة لا واعية أو شسبية واعية ، الى حياة واعية ، قوامها الاحتكام الى العقل واحكامه ؛ وانظر الى حياتنا الفكرية اليوم ، تجد كلمة « التوعية » مترددة في كل مجال ، ادراكنا منا لضرورة الارتكاز على « الوعي » الصاحي الفكر المتنبه اليقظان ؛ وهذا الاهتمام بالوعي دون اللاوعي ، هو ما قصدت اليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر .

وأما الدعوة الى الحرية فأوضح من أن نلجأ في امرها الى تحليل ، لكننا نلاحظ ان دعوتنا الى الحرية كانت سطحية

بغير قاع ، ومن هنا كان اهتمامنا بفلسفة الحرية الانسانية عند سارتر ، لأنها فلسفة تعطينا القاع الذى نركز عليه ؛ فلمن شاء أن يقلب ما شاء فيما أنتجناه منذ الأفغانى الى اليوم ، ولن يجد إلا دعوات متلاحقات الى التحرر من هذا وهذا وذلك، والحرية فى هذا وهذا وذلك ، حتى لا أكاد أقول أن أدباءنا ومفكرينا لم يكن لهم شاغل أساسى إلا موضوع الحرية من شتى وجوها وفى مختلف تطبيقاتها ؛ وحتى الدعوة الى العقلانية كانت فرعا من الدعوة الى الحرية ، لأن الاحتكام الى العقل هو ضرب من التحرر من قيود الجهل ومعوقاته .. دعونا الى الحرية السياسية ، وإلى حرية المرأة ، وإلى حرية التعليم ، وإلى حرية الأديب ، وإلى حرية الباحث وإلى الحرية الاقتصادية أخيرا ، بمعنى ألا يكون العائق الاقتصادى حائلا دون الانسان فى طريق سيره وطموحه، ما أمكن ذلك .

وانى فى هذه المناسبة لأذكر ما قاله سارتر فى كتابه « ما الأدب ؟ » اذ يقول أن للكاتب موضوعا واحدا هو موضوع الحرية ، يقول « .. فليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقالات أو هجاء أو قصصيا ؛ وليقتصر فى حديثه على عوطف فردية أو ليهاجم نظام المجتمع ، فهو فى كل أحواله الرجل الحر ، يتوجه الى الأحرار من الناس ، وليس له سوى موضوع واحد ، هو الحرية » (ص ٧٦ من الترجمة العربية) - أقول انى لأذكر هذا القول من سارتر ، وأقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل ، فأعلم أن قوله يصف فعلنا .

وهل أترك هذه المناسبة دون أن أذكر شيئا عن هذه الأحكام القاسية التى قضى بها الأستاذ فتحي رضوان فى كتابه « عصر ورجال » على مفكرينا وأدبائنا فيما بين الحربين ، والسياسية أو الحياة ؟ يقول عنهم : « كان الأمر عندهم تنقلا بين الشخصيات والأفكار والكتب ، وكان ما يصدر عنهم انطباعات

سريعة ، من قراءات لا تستولى عليهم ، ولا تملأ حياتهم ولا وجدانهم ؛ وإنما أقصى ما تستطيع هذه القراءات ان تدخل الى نفوسهم نشوة الاعجاب بفكرة أو بشخص ، ولكنها لا تلبث ان تنطفئ ليحل محلها اعجاب بفكرة أخرى وشخصية تالية . . . ولذلك اذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازنى وهيكىل ، لا تعرف بالضبط ما الذى يريد اى منهم ، ثم لا تعرف الفارق بين الواحد منهم والآخر . . » (ص ٢٤) .

وانى لأجد هذا الحكم ظالما ، فأنا أظن انى « أعرف بالضبط ما الذى يريد اى منهم » وأعرف كذلك أن لا فرق بين أحدهم والآخر ذلك لأنهم جميعا يديرون القول — أساسا — حول التحرر والحرية ، تحرر من قديم ، وحرية فى بناء الجديد ، ولذلك كانوا فى هذا الوجه متشابهين جميعا ، لا ترى فارقا بين أحدهم والآخر الا فى الزاوية التى اختارها والطريقة التى سلكها فى بلوغ الهدف ؛ نعم كتب هيكىل عن روسو ، وكتب لعقاد والمازنى معا « الديوان » فى النقد ، وكتب المازنى حصاد الهشيم ، وكتب على عبد الرازق فى الاسلام وأصول الحكم ، وكتب طه حسين فى الأدب الجاهلى — كل أولئك فى سنوات متقاربة من العشرينات ، وكلهم يستقل فى كتابته بمجال ، لكنهم جميعا يدعون بما كتبوا الى الحرية الأدبية والسياسية والعلمية والاجتماعية ، والا فهل تستطيع أن تقرأ كتابا من هذه الكتب ، ثم تتركه بغير أن تنزع الى التحرر من هذا أو من ذاك قليلا أو كثيرا ؟

لا ، ان موضوع الكتابة الأدبية عندنا كن هو « الحرية » من شتى وجوها ، لكن الذى نوفق عليه حقا ، هو انه لم تكن فى أذهاننا عن الحرية فلسفة واضحة المعالم ؛ قد يقال : ان تعشق الحرية فطرة لا تحتاج الى فلسفة لكن الفطرة نفسها تصبح اقوى تحريكا حين تنتقل الى سطح الوعى اليقظان ، وهذا هو ما تصنعه لنا فلسفتها ؛ وكان مما حجب الينا سارتر فلسفته فى الحرية ، اذ رايناها ضرورة لسد الثغرة الموجودة فى كياننا

الثقافى ؛ وقد تكون هناك فلسفات الحرية معاصرة غير فلسفة سارتر ، وربما نقلنا بعضها الى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر ، وربما تأثرنا بها جميعا ، لكن ذلك لا ينفى - بل يؤيد - أننا اقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة ؛ ولست اريد هنا أن أفصل القول فى فكرة الحرية الانسانية عند سارتر ، لأن مراجعتها أمام القارئ كثيرة ، وحسبنا أن نذكر مسرعين أن سارتر يرادف بين الحرية والحقيقة الانسانية ، إذ الوجود عنده وجودان : وجود لذاته (وذلك هو الانسان) ووجود فى ذاته (وتلك هى الطبيعة) والوجود الأول حرية صرف ، والوجود الثانى متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه ؛ وأنتك لتمسخ الانسان مسخا إذ أنت جعلته « شيئا » يتقبل حرية سواه ، الى آخر ما ذهب اليه سارتر فى وجوديته .

ولست أرى نقطة التقاء بين حياتنا الفكرية فى يومها الراهن وبين سارتر ، أقوى من القول بالأدب الملتزم ؛ فماذا نقول سارتر فى التزام الأديب ؟ انه يادىء ذى بدء يخرج الشعر من الالتزام الذى يعنيه ، ويقصر الالتزام على النثر وحده ، ولكن يوضح ذلك سأل سؤاليين ، أجاب عن كل منهما اجابة مستفيضة ، سأل : لماذا نكتب ؟ ثم سأل : لمن نكتب ؟

فأما عن السؤال الأول فقد أجاب بأن الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها أمام القارئ على صورة توحى له بأن يفعل ازماءها شيئا ؛ فإذا وصف حالة من حالات الظلم مثلا ، فهو لا يصفها ليزداد بها القارئ علما فحسب ، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب ؛ بل يصفها لينشط القارئ بعدئذ للقضاء عليها ، « فإذا تناولت هذا العالم ، بما يحتوى عليه من مظالم ، فليس ذلك لكى أتأمل فى هذه المظالم فى برودة طبع ، بل لكى أردّها حياة بسخطى ، واكشف عنها وأبعثها مظالم على طبيعتها ، أى مساوىء يجب أن تمحى ، ويذا لا يكشف القارئ عن العالم فى عمقه الذى صورته فيه

الكاتب الا بفضل بحث القارئ فيه وسخطه » (ص ٧٥ من الترجمة العربية) - اننا لا نتصور بحال أن يكون الكاتب كاتباً حقاً ، اذا هو أجاز الظلم بما يكتبه ، اذ لا نتصور أن يستمتع قارئ بما يقرأ اذا ما وجد فيه استعباد انسان لانسان « فالكتابة طريق من طرق ارادة الحرية ، فمتى شرعت فيها - ان طوعا وان كرها - فأنت ملتزم » (ص ٧٨) .

خذ كاتباً من السود في أمريكا ، هو رتشارد رايت ومن أشهر مؤلفاته قصة « ابن الأقاليم » (١٩٤٠) و « غلام أسود » (١٩٤٥) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب - خذ هذا الكاتب الأمريكى الأسود ، فماذا ينتظر منه أن يكتب فيه الا قضية السود فى أمريكا ؛ يقول عنه سارتر : « أو يستطيع امرؤ أن يفترض لحظة ، قبوله انفاق حياته فى التأمل فى الحق والجمال والخير الخالد ؟ فى حين تسعون فى المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلاً من حق التصويت فى الانتخاب ؟ . . انه اذا اكتشف أسود من سود الولايات المتحدة فى نفسه انه من المهمين فى الكتابة ، فقد اكتشف فى نفس الوقت الموضوع الذى يكتب فيه » فلا مناص له من الكتابة فى مشكلة السود ، كتابة يوجهها الى فئة السود المثقفين أولاً ، وإلى البيض المتعاطفين ثانياً ، ولذلك تراه يوجه الكتابة وجهة تؤدي غرضها فى تحريك هاتين الفئتين ؛ انه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفارقة العنصرية لأنهم لن يقرءوه ، ولا للسود الأميين ، لأنهم ان يقرءوه ، بل هو لا يكتب أساساً لمن هم خارج الولايات المتحدة ؛ وهكذا ترى أن الموقف قد حدد أمام الكاتب لا موضوع الكتابة فحسب ، بل حدد له أيضاً نوع القراء الذين يوجه اليهم الحديث ، بالأسلوب الذى يقدر له أعماق التأثير فى نفوسهم ، وفى هذا اجابة عن السؤال الثانى .

الا اننا اذ نرحب بالفيلسوف الفرنسى الكبير فى بلادنا ، فإنما نرحب برجل قد التقينا معه فى كثير من الأهداف ، فنحن

عندما يحلم العقلاء

■ للمصور الاسباني فرانسيسكو جويا (١٧٤٦ - ١٨٢٨) صورة جعل عنوانها « أحلام العقل » أو « رؤى العقل » يصور بها رجلا منهوك القوى، جلس على كرسية الى جوار منضدة، ماداً ساقيه على الأرض ، ملتفة منهما ساق على ساق ، والراس مستورا بالذراعين - منكب على سطح المنضدة ، وحول الجسد المهدود هومت كائنات غريبة مخيفة ، منها ذوات الجناح كأنها الحفافيش ركبت عليها رؤوس البوم ، ومنها الرابض على الأرض ربضة الفهد المفترس يتحفن لفريسته ..

ترى هل رقد الرجل في جلسته رقدة النعاس ، أو غفا غفوة السائح في أحلامه ؟ لسنا ندرى ، لكن تأويلات المؤولين من نقساذ الفن ، تذهب في تفسير الصورة مذاهب شتى ، فتأويل منها يقول ان الصورة رمز للعقل اذا غفا فتدهمنا مع غفوته وحوش الخرافة والضلال ، وتأويل آخر يقول انها رمز للعقل وقد انتصر بغزواته ، افشل مخمورا بنصره ، وظن انه قد أصبح وحده سيد الموقف ومالك الزمام ، فما لبث أن أحاطت به أسباب الهلع والجزع ..

التأويل الاول هو تأويل المؤمن بالعقل وقدرته ، وهو يحث الناس على أن يمشوا مع عقولهم قدما في جرأة وبسالة ، لتخلو الحياة من أوهامها واشباحها ، والتأويل الثانى هو تأويل المرتاب

فى العقل وقدرته ، فىرى لزاما أن يستند العقل الى ايمان حتى
لا ينحرف عن جادة الهداية والصواب .

والمعنى هو على أى حال فى بطن الفنان ، لكنى لا أعرف لماذا
ذهب أصحاب التأويل مذاهب شتى ، وقد أشار الفنان الى مراده
بعبارة كتبها على جانب المنضدة التى استلقى عليها الرجل برأسه
وذراعيه ، اذ كتب يقول « اذا العقل استغنى عن الخيال ، تولدت
أشباح مخيفة .. أما اذا اقترنا . فانتظر منهما المعجزات » .
واذن فقد أصاب صاحبنا المنهار ما أصابه ، لأنه أراد أن يعتمد
على العقل وحده غير متوكىء على خيال .

وما العقل ، وما الخيال ؟ - قبل ان نمضى فى الحديث . .
لعل أوجز عبارة توضحهما وتقارن بينهما ، هى أن نقول ان العقل
يعالج الواقع كما يقع ، وأما الخيال فيصور الممكن ، الذى لو أسعفته
الظروف ، خرج من عالم الامكان الى عالم الواقع .

أنك - بالعقل - تشتري وتبيع وتبنى البيوت وتنسج
الثياب وتتقى البرد والحر ، وبالعقل يحكم الحاكمون ويخطط
السياسة ، وبالعقل تصنع الاجهزة العلمية ، وتجرى البحوث ،
وتركب العقاقير ، وتهزم المرض . . لكنك - بالخيال - تصعد الجبال
وأنت على كرسيك جالس ، وتحيا حياة القصور اذا لم تكن من
أهلها ، وتفتك بالاعداء فى ميدان القتال ، وأنت راقد فى مخدعك ،
أنك - بالخيال - ترسم لنفسك ما شئت من صور ، وانما يمتاز
خيال من خيال بمدى قربه أو بعده عما يمكن تحقيقه لو زالت
العوائق من الطريق ، فاذا شطحت بخيالك نحو المستحيل ، كان

ذلك هو تخطيط المجانين ، وأما إذا قيدت خيالك بقيود المستطاع ،
كان هو الخيال الذى يحلم به العقلاء .

فاعفاء الخيال من قيود الواقع ، يخلق للمجنون عالماً كعالم
الوحوش المجنحة التى رسمها جويا فى الصورة التى ذكرناها ،
كذلك يخلق تلك الوحوش أن تضرب فى أرض الواقع صماً بكما ،
لا نهتدى بفكرة تخيلناها ورسمناها فى لأذهان لنسير على هداها .
ونسوق مثلاً للعاقل كيف يحلم بالواقع المرجو قبل وقوعه ،
فيرسل لخياله العنان بمقدار ما يمكن ذلك الخيال من السير المستقيم
الذى لا يكبو معه ولا يتعثر ، مثل فرانسيس بيكون .

(١٥٦١ - ١٦٢٦) حين تخيل فى كتاب له صغير ، اسمه
« اطلنطس الجديدة » ما يتمناه للانسان من حياة علمية عملية ،
يتخلص فيها مما كان قد احاط به ابان العصور الوسطى ، من
جو كله « كلام فى كلام » . فهذا نص ، وهذا تحليله ، وهذا
شرح لتحليله ، وذلك هو الشرح على الشرح ، والتحليل للتحليل .
فينتقل الدارس من فقرة فى كتاب الى فقرة اخرى فى كتاب ، ثم
من مقدمة على صفحة الى نتيجة تلزم عنها على صفحة أخرى .
وهكذا كانت رحلة الدارسين تبدأ على الورق وتنتهى على الورق :
كلام يسبقه كلام ويلحقه كلام ، ثم يقال عن أصحابه انهم « علماء » .

فحلم فرانسيس بيكون بيوم يغير فيه الانسان معنى « العلم »
فلا يطلق هذه الكلمة العظيمة الا على ذلك الضرب من الكلام الذى
لا يكاد يثبت صاحبه على صفحات كتابه ، حتى يثب الى حياة
الناس عملاً ينفع ، وله فى مقارنة « العلم » بمعناه اللفظى القديم ،

و « العلم » بمعناه التطبيقى الجديد ، تشبيهات رائعة ، فهو بمعناه القديم كالفانية تكون للمتعة لا للثمر والانجاب ، هو بمعناه القديم كالطفل فى وسعه أن يتكلم لكن ليس فى وسعه أن ينسل البنين ، انه بمعناه القديم كالمرأة العاقر ، تناقش وتناقش ، لكنها لا تلد .

ان العلماء بالمعنى القديم هم كالعناكب ينسجون النسيج من أجوافهم ، واذا كان ذلك لا يقدم من الدنيا ولا يؤخر ، فكذلك لا يقدم منها ولا يؤخر ، ان يجىء علماء من طراز جديد ، يزعمون لانفسهم انهم علماء « تجريبيون » ، ثم لا يزيدون على تكديس المعلومات فوق المعلومات . والاحصاءات فوق الاحصاءات ، فذلك التجميع يجعل منهم طائفة من النمل ، تخزن مخزونها دون ان تغير منه شيئا ، وأما العلماء الذين كان يحام بهم ليكون فهم كالنحل ، يمتصون من الطبيعة رحيقا ، ثم يصيرونه عسلا حلو المذاق .

العلم قوة - وهذه عبارة قالها بكون - بمعنى انه أداة لتغيير البيئة المحيطة بنا على النحو الذى يحقق اغراضنا ، فاذا كنت قد حصلت « كلاما » تسميه علما ، ثم لا تعرف كيف تستخدمه أداة للتغيير والخلق ، فاعلم انك لم تحصل من « العلم » شيئا .

يروى لنا الراوى فى هذه « اليوتوبيا » العلمية ، كيف أقلع مع رفقائه من بلاد بىرو ، حيث صوروبوا نحو شواطئ الصين واليابان ، لكن الرياح أخذت تهب عليهم أثناء الطريق ، مواتية حيناً ، معاكسة حيناً ، حتى طال بهم الامر ، وقل من خزائنها الزاد ، ثم شامت لهم عناية الله ان يصادفوا فى الطريق هذه الجزيرة ، التى أذهلهم أهلوها بمستوى عيشهم الرفيع ، وبمصولهم العلمى الغزير . وسرعان ما استضيفوا هناك فى بيت هو بين البيوت آية فريدة ، يطلق عليه « بيت سليمان » ، خصص للبحوث العلمية - وهى بحوث لم يكن العالم قد سمع بمثلها الى ذلك الحين ، وانما سمي بيت سليمان تذكيراً للباحثين برسالتهم ، وهى ان يدرسوا النبات والحيوان - كما حاول سليمان ان يفعل - دراسة

لا تترك من كائنات الأرض والبحر والهواء كائنا ما دامت فيه حركة وحياة ، وأنهم ليطلقون على هذا البيت أحيانا اسما آخر ، هو « معهد مخلوقات الأيام الستة » - وهى المخلوقات التى خلقها الخالق فى ستة أيام ، اعنى انها هى الكائنات جميعا .

أخذ الزائرون الى بيت سليمان ، حيث ادخلوا على رئيس البيت فى غرفة جميلة ، مزدانة بما علق على جدرانها ، وبما فرشت به أرضها . وكان الرئيس متربعا على عرش وطرء لكنه عنى بزخارفه، متشحا بوشاح رسمى على رأسه، صنع من الحرير الأزرق الموشى . وكان وحيدا فى غرفته الا غلامين معاونين ، وقفاه عن يمين عرشه ويساره ، وقد ارتديا ثيابا ناصعة البياض . وبعد ان حياه الزائرون تحية الخشوع ، انصرف الجميع الا واحدا منهم - بحسب ما اوصوا بفعله قبل دخولهم - واذن لهذا الواحد بالجلوس ثم اخذ الرئيس يحدثه بالاسبانية عن بيت سليمان ، فقال :

بارك الله فيك يا بنى ، اننى سأقدم اليك الآن أنفس جوهرية فى حوزتى ، وذلك لانى سأصف لك - فى سبيل محبة الله والانسان - بيت سليمان ، ولكى تكون الصورة التى أقدمها واضحة ، سأسلك فى تقديمها هذا الترتيب الآتى :

سأبدأ بأن أدلك على الغاية التى قصد اليها من اقامة هذا البيت، ثم أعقب على ذلك بذكر ما هنالك من معدات واجهزة نستعين بها على أداء بحوثنا العلمية ، وبعدئذ أنبئك بمختلف المناصب والمهام التى يشغلها ويؤديها العاملون فى هذا البيت ، وأخيرا ابين لك ما ينبغى لنا اتباعه هنا فى هذا البيت العلمى من مبادئ ومن شعائر .

أما الغاية التى قصد اليها من اقامة هذه المؤسسة العلمية ، فهى معرفة الكائنات من حيث علل حدوثها وما يسرى فيها من حركات خافية ، ابتغاء أن نوسع من رقعة السيادة للانسان على عالم الاشياء .

وأما المعدات والأجهزة التي نستعين بها في بحوثنا فهي هذه : لدينا كهوف فسيحة وعميقة ، تتفاوت فيما بينها سعة وعمقا ، أما أعماقها فيبلغ ثلاثة آلاف وستمائة قدم ، ولقد احتفرنا بعض هذه الكهوف تحت التلال العالية والجبال ، فإذا ما أضفت ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، وجدت قاع الكهف على بعد ثلاثة أميال وأكثر ، فانظر كم يبعد هذا القاع عن ضوء الشمس وتيار الهواء . وانا لنسعى هذه الكهوف باسم « المنطقة السفلى » ونستخدمها في أعمال كالتبريد وحفظ الاجسام من الفساد ، كما نستخدمها في أن تفعل بالعناصر فعلا شبيها بما يتم في المناجم الطبيعية ، وبذلك يمكن استخراج معادن جديدة نبتكرها لأنفسنا ابتكرا ، بما نصنعه من تركيبات وتكوينات نضم بها العناصر بعضها الى بعض في صور جديدة ، ثم نتركها في أعماق الكهوف لتفعل هناك فعلها على مر السنين . بل انا لنستخدم تلك الكهوف (وقد يبدو هذا غريبا) في معالجة بعض الامراض ، وفي إطالة أمد الحياة لمن شاء من الزهاد أن يعتصم بتلك الصوامع . وكذلك نستخدم الكهوف في صناعة صنوف من الحرف تفوق ما يصنعه أهل الصين من ذلك ، كما نستخدمها في تكوين مخصبات للارض مختلفة الشكول .

وفي مقابل تلك الكهوف ، أقمنا « الأبراج العالية » يبلغ أعلاها نحو نصف ميل . وكما حفرنا الكهوف تحت الجبال ليضاف ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، فكذلك أقمنا الأبراج فوق قمم الجبال لتزداد بها ارتفاعا ، وبذلك يصل أعلى الأبراج أكثر من ثلاثة أميال ونطلق على هذه الأبراج اسم « المنطقة العليا » ، ونعد المنطقة التي تقع وسطا بين « العليا » و « السفلى » منطقة وسطى ، وانا لنستخدم هذه الأبراج بما يتناسب مع تفاوتها في الارتفاع وتباعدها في الموقع ، نستخدمها في عمليات العزل والتبريد والحفظ ، ونستخدمها مرصدا فلكية نرصدها بها مسار الشهب ومهب الريح وسقوط المطر والصقيع ، وكما صنعنا في الكهوف فكذلك نصنع في الأبراج ، بأن نجعلها ملاذا للزهاد ، وانا في كلتا الحالتين لنمدهم بما يتطلبون في

عزلتهم ، لقاء أن نوصيهم بملاحظة ما نريد لهم أن يلاحظوه .
ولدينا بحيرات فسيحة ، بعضها ملح الماء وبعضها عذب ، وفيها
نربي الاسماك والطير كما ندفن في قاعها بعض الاجسام الطبيعية ،
فقد وجدنا ان حالة الجسم الدفين تتغير على نحو وهو تحت تربة الارض
المعرضة للهواء ، وتتغير على نحو آخر وهو تحت الماء ، وعندنا برك
(جمع بركة) اعددناها لتستخلص الماء العذب من الماء الاجاج ،
بعزلها الملح عن الماء ، أو لتحول الماء العذب الى ماء ملح بحسب
ما نريد . وكذلك اقمنا صخورا وسط البحر ، وصنعنا خلجانا على
شاطئه ، لنجعل من هذه وتلك معامل للتجارب العلمية ، اذا ما كانت
تلك التجارب بحاجة الى هواء البحر وبخره ، كما ان لدينا تيارات
مائية قوية الدفع سريعة الجريان ، وشلالات ، لنستخدم هذه وتلك في
ادارة الآلات ، أو لاحداث السرعة في حركة الرياح اذا ما أردنا
استخدام الريح السريعة القوية في ادارة الآلات أيضا .

واحتفنا آبارا على نحو يجعلها قريبة من الينابيع الطبيعية ،
لتكون لها من الفوائد ما ندبر لها ، كما اعددنا المراصد ، ومعامل
التفريخ التي نفحص فيها توالد الحشرات والزواحف ، ومصحات مكيفة
الهواء بالدرجة الحرارية التي نحتاج اليها لمختلف صنوف المرضى ،
وحمامات للاستشفاء ، وكذلك عندنا حدائق وبساتين على أنواع
مختلفة ، لانقصد فيها الى التمتع بالجمال ، قدر ما نبغى لها أن تكون
معامل تجريبية لزراعة صنوف الشجر والعشب ، وفي هذه الحدائق
والبساتين تستخلص عينات تجريبية لأنواع العصير والشراب ،
المستخرجة من النبات والثمر ، كما نستغل تلك المعامل التجريبية
في خلق أنواع جديدة من النبات عن طريق التهجين ، وكذلك نتحكم
بالنسبة الى بعض الزهر والثمر في توقيت نضجه ، فنجعله ينضج قبل
أوانه الطبيعي أو بعد أوانه ، كما نجعله يحمل محصولا أوفر وأغزر
مما أرادت له الطبيعة أن يحمل . ونزيد من حلاوة الثمر اذا أردنا ذلك
ونزيد من حجمه ، وننوع درجات الطعم كما نشاء لكل فاكهة ،
كما ننوع من الشكل واللون والرائحة ، وأضف الى هذا كله أننا

نستخرج من تلك المزارع التجريبية ما نراه يصلح في باب الطب
والعلاج .

وقل هذا نفسه بالنسبة الى ما عندنا من مرابى الحيوان التى
لا نقصد فيها الى جمال الجلد والريش ، بقدر ما نقصد الى التشريع
والى التجارب على الكائنات الحية ، لنهتدى بالنتائج الى ما يمكن
تطبيقه على الانسان ، والى جانب ما نجريه من تجارب العقاقير
وما اليها ، هنالك التجارب نجريها على احداث التغيرات فى أطوال
الحيوانات وأحجامها ، وفى الزيادة أو القلة من أخصابها ، وفى
تنويع ألوانها وأشكالها ودرجة الفاعلية فيها ، فضلا عن المزاوجة
بينها مما يخرج لنا صنوفا جديدة ، ولسنا فى شيء من هذا كله
نركن الى المصادفات ، بل اننا - فى مجرى التجارب العلمية -
لنكون على يقين من أى شيء نضيفه الى أى شيء لينتج لنا كذا أو
كيت من الكائنات .

ولن أطيل بك الوقوف عند ما لدينا من معاصر ومخابر
ومطاعم ، نخرج بها المأكّل والمشارب بكل ما يشتهيّه ، المذاق ،
لانتقل بك الى ما قد باغناه فى صنع الآلات وما نصنعه بها: الورق،
وأنسجة التيل والحريز ، والطنافس ، وغير ذلك من أسباب الترف،
كما أن لدينا من المعامل العلمية ما تعار فيه درجات الحرارة وما
تهبط ، ومن المراصد ما يمكننا من دراسة الضوء والاشعاع واللون
والشفافية وكل ما يتصل بهذا الأصل من فروع ، كالبحث فى
الاحجار الكريمة ، وفى المنشورات الزجاجية وغير ذلك ، ولدينا
كذلك من المعامل ما يمكننا من دراسة الصوت على اختلاف درجاته
وتنوع مصادره ، ويدخل هذا الباب دراسة النطق واصداء الصوت
وانعكاساته، ووسائل تقويته ، وطرائق توصيله الى مسافات بعيدة،
وشبيه بذلك ما عندنا من معامل لاجراء التجارب على الروائح ،
فنستخرج العطور ، وفى هذه المعامل نفسها تجرى التجارب على
العلوم ، وهكذا لا نترك شيئا مما تراه العين أو تسمعه الأذن أو

يذوقه اللسان أو يشمه الأنف الا وأخضعناه للتجارب التي تمكننا من الإمساك بزمامه ، ومن انتاج الجديد فيه .

وبعد أن أفاض الرئيس في وصفه لما يحتوى عليه بيت سليمان من أجهزة علمية ومن تجارب ، ختم حديثه بموجز عن ادارة هذا البيت ، وما يتبع فيه من أوضاع ، وبارك لزيارته وتمنى له ولبلاده التقدم والصعود .

كان ذلك حلما حلم به عاقل عاش في القرن السادس عشر ، حين لم يكن يعرف الناس من أمور دنياهم الا قليلا ، جاءهم عن طريق خبرات القرون الطويلة ، ولم يكن قد طاف برؤوسهم انه هو العلم الطبيعي وتطبيقه الذي في يده أن يشب بالحياة طيرانا الى أجواز الفضاء وغوصا الى جوف الأرض وأغوار الماء - بهذا وحده، وبأمثاله يتغير وجه الدنيا .

لكن هذا كله كان عند فرانسس بيكون خيالا يتخيله لا واقعا يعيشه ، ثم جاء العلم بعدئذ ليصير الخيال علما وعملا ، وفي هذا التكامل بين الخيال المقيد البناء ، والعلم الذي يتحول الى عمل ، يقيم الانسان لنفسه حياة مطردة السير الى أمام وإلى أعلى ، ناجيا من أشباح الخرافة والجهالة التي رسمها « جويا » في صورته . أحلام العقل « رسمها خطرا مخيفا يدهم الانسان اذا ما عقله غفا ، حالما كان ذلك العقل أو صاحبا .

من برتي إلى برتراند

منذ أن كان الفتى « برتي » في سن المراهقة الباكرة وبهذا الاسم « برتي » كان يدلله ذووه - شغل نفسه بالفلسفة وقضاياها، ولم ينقطع عنها حتى بلغ برتراند رسل من عمره ما بلغ مما إذا تتوقع من عقل فلسفي لم ينفك طوال ثمانين عاما نشيطا منتجا ، سوى أن يجيء فكره كالنهر الغزير في فيضانه ، يهدم هنا ولكنه يخصب الأرض هناك ، ويظل ينعرج في دفعه يمنة ويسرة ، لا توقفه الصخور العاتية على طول الطريق، لأن له - برغم انعراجه ودورانه - قصدا واحدا يجري إليه يحكم طبيعة المجري الذي يتدفق فيه ، أجل ، ماذا تتوقع من فيلسوف لبث يعاني الفلسفة من الخامسة عشرة حتى جاوز الخامسة والتسعين . ألا أن يغير من رأيه في مواضع ويثبت عليه في مواضع؟ ولكم شهدت بعيني ، وسمعت بأذني ، نفرا من دارسي الفلسفة - لا أقول من طلابها الناشئين ، بل ممن بلغوا من دراستها شوطا بعيدا - شهدتهم وسمعتهم يهاجمون الرجل لأنه ناقض نفسه في هذا الموضع أو ذاك ؛ ألم يذكر في كتابه « مشكلات فلسفية » (صدر ١٩١٢) أن للمعاني الكلية - مثلا - وجودا أوليا لا يقبل التحليل مما يدرجه في زمرة المثاليين ، ثم عاد ليقول عنها في كتابه « المعرفة البشرية » (صدر ١٩٤٨) ما ينفي ذلك؟ هكذا كنت أسمع وأرى هجمات الهاجمين ، فأدرك الظلم في تلك الهجمات ، لأنها تنسى عشرات السنين التي تفصل عند الرجل كتابا عن كتاب ، وتنسى أن الرجل انسان يتطور وينمو ويفكر ثم يعيد التفكير مدى ثمانين عاما نشيطة منتجة ، هي التي تخللت في عمره ما بين الخامسة

عشرة والخامسة والتسعين ؛ ولست أعرف في تاريخ الفلسفة من
أوله الى آخره -، فيلسوفاً صغر بقدر ما عمر - برتراند رسل، كلا ،
ولا أعرف من صرف في التفكير الفلسفي ثمانين عاماً كاملة كما حدث
لفيلسوفنا برتراند، مات سقراط في السبعين، وأفلاطون في الثمانين،
وأرسطو في الثالثة والستين وديكارت في الرابعة والخمسين ،
وبيكون في الخامسة والستين ، وأسينوزا في الثالثة والأربعين ،
وليبنتز في السبعين ، ولوك في الثانية والسبعين ، وباركلي في
الثامنة والستين، وهيوم في الخامسة والستين ، وكانت في الثمانين،
وهيجل في الحادية والستين ، ومن فلاسفة المسلمين مات الكندي
في نحو السبعين ، والفارابي في نحو الثمانين ، وابن سينا في
السابعة والخمسين ، وابن رشد في الثانية والسبعين ، وكان
جون ديوى من أطول الفلاسفة عمراً ، اذ مات وهو في الثالثة
والتسعين ، على أن طول العمر في ذاته ليس بندي مغزى كبير ،
بالنسبة الى طول الفترة التي قضاها الفيلسوف مشغلاً بالفلسفة؛
فاذا عرفنا أن برتراند رسل لم ينقطع عن اشتغاله بها مدة ثمانين
عاماً كاملة ، أدركنا على الفور أن قد كن أمامه من فرصة المراجعة
والتبديل ما لم يكن أمام غيره .

كتب برتراند رسل عن « محاولاته الأولى » يقول : بدأت
أفكر في المسائل الفلسفية في الخامسة عشرة من عمري ، ومنذ ذلك
الحين ، الى أن التحقت بكيمبريدج بعد ذلك بثلاثة أعوام ، كنت
أفكر بمفردي ، ومن قبيل الهواية ؛ فلم أكن قد اطلعت بعد على أى
كتاب فلسفي ، حتى قرأت « منطق » جون استيوارت مل في الشهور
الآخرة قبيل التحاقى بالجامعة . . ولم يكن « برتى » قد أتم عساه
اثناس عشر ، حين كتب مذكراته الفلسفية الأولى ، وكانت -
في معظمها - تدور حول مأساوره عندئذ من شكوك في مسائل العقيدة
وفي خلود الروح . ؟ لكنه كان يخشى الردع والسخرية من ذويه -
وذووه متدينون على الأغلب ، لا يريدون لوليدهم كثرة التفكير

فى موضوعات كهذه ، يحسن أخذها مأخذ التسليم لينصرف
الإنسان الى سواها مما يتصل بالحياة العلمية وشواغلها ، كان
يخشى الردع والسخرية ، لو وقع ذووه هؤلاء على مذكراته ، فكتبها
كلها بالرموز ، ولم يفصح عن مدلولات رموزه تلك الا بعد أن جاوز
الثمانين ، وتقرأ هذه المذكرات الأولى ، فترى علائم النضج المبكر
واضحة قوية ؛ فاقراً - مثلاً - ما يقوله فى تلك المذكرات بتاريخ
٢٩ من ابريل سنة ١٨٨٨ (أى حين كان عمره ستة عشر عاماً) :

« قطعت على نفسى عهداً أن أجعل العقل رائدى فى كل
الأمور ، وألا ألقى بالا للميول التى ورثتها - فى جانب منها -
عن أجدادى ، والتى اكتسبتها تدريجاً بفعل الانتخاب الطبيعى ؛
والتى ترجع - فى جانب آخر منها - الى ما تلقيته من تربية ؛ فما
أشده من عبث لو أننا احتكنا الى هذه الميول فى مسائل الصواب
والخطأ ! فالجانب الذى ورثته من تلك الميول إنما هو بمثابة المبادئ
التي تهدى فى طريق المحافظة على النوع ، أو قل الى المحافظة على
ذلك الجزء الذى أنتمى اليه من النوع ؛ وأما الجانب الذى يرجع الى
التربية ، فهو يجعل الصواب والخطأ مرهونين بما قد رببت عليه ؛
ومن الجانبين معا يتكون لدى الفرد ما يسمى « بالضمير » ومع ذلك
تراهم يوهموننا بأن هذا الضمير هو هبة من الله ، هذا الضمير
الذى دفع مارية السفاح الى حرق من حرقهم من البروتستانت ؛
نعم انهم مع ذلك يقولون لنا أن الواجب يقتضى من الإنسان أن
يتبع « ضميره » ؛ وعندى أن ذلك ضرب من الجنون ؛ أما أنا فسأحاول
أن أذهب مع « العقل » الى أقصى مداه ، وسيكون مثلى الأعلى هو
ما يؤدى آخر الأمر الى أكبر قدر من السعادة لأكثر قدر من الناس ؛
وبالعقل وحده أستطيع أن أحقق هذه الغاية من أيسر الطرق .

واعجب لهذا الفتى الناشئ ، يتناول فى مذكراته تلك ، ما قد
ساوره من قلق شديد ازاء المسلمات الرياضية فى علمى الهندسة
والحساب ، يقول فى ختام يوميته المؤرخة ٣ من يونيو من نفس

العام : « ان بعض براهين اقليدس - وخاصة ما كان منها متصلا بالتطابق - قد اثار قلقى الى حد بعيد ، حتى لقد انبشأتى معلم الهندسة ان هندسة لا اقليدية قد نشأت ، فأمتعنى هذا النبأ ، برغم أنى لم أعلم عن تلك الهندسة يومئذ الا مجرد اسمها ؛ ولم يكن الذين يعلموننى حساب اللامتناهى على علم بالبراهين الصحيحة التى تقام على نظرياته الأساسية ، وكانوا يحاولون اقناعى بأن أسلم بالمغالطات السائدة ، فأخذها مأخذ الايمان ؛ وكذلك أدركت ان الحساب يصلح فى التطبيق العملى ، لكننى لم أفهم قط لماذا كان ذلك ... » .

بهذه الشكوك الفلسفية فى دنيا اللاهوت وفى دنيا الرياضة، بدأ الفتى « برتى » ، وظل يكتفم شكوكه وراء رموزه ، حتى دخل جامعة كيمبردج ، وهناك أفضح عما كان يضمره .

ذهب الفتى الى كيمبردج ، فانفتح أمامه عالم جديد ، « لقد وجدت للمرة الأولى » - هكذا يروى عن نفسه فى ترجمة قصيرة كتبها عن حياته - « اننى اذا ما صرحت بفكرى ، صادف عند السامعين قبولا ، أو كان عندهم - على الأقل - جديرا بالنظر ؛ كان وايتهد هو الذى اختبرنى فى امتحان الدخول ، وقد ذكرنى لكثيرين ممن يكبروننى بعام أو بعامين ، فكان من نتيجة ذلك أنه لم يمض أسبوع واحد حتى التقيت بمن أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله . . وكانوا يتميزون بقدرتهم العقلية وتحمسهم واخذهم الأمور مأخذ الجد ؛ كانوا يتناولون باهتمامهم أمورا كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعى ، فيولعون بالشعر والفلسفة ، ويناقشون السياسة والأخلاق ، وشتى نواحي العالم الفكرى ... » .

كان ماكتاجارت بين هؤلاء الأصدقاء فى كيمبردج وهو الفيلسوف الهيجلى ، فسرعان ما حمل جماعة الأصدقاء على دراسة هيجل ؛ وفى ذلك يقول رسل فى ترجمته القصيرة لحياته : « وقد علمنى ماكتاجارت كيف أنظر الى الفلسفة التجريبية الانجليزية

نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة ؛ وأخذت أميل الى العقيدة بأن هيجل - وكذاك « كانت » بدرجة أقل - يتصف بعمق هيهات أن تجد له مثيلا في أئمة الفلسفة الانجليزية : لوك ، وباركلي ، وهيوم « على أن الطالب الشاب لم يدخل كيمبردج ليدرس الفلسفة ، وإنما دخلها ليدرس الرياضة ؛ وهكذا فعل لثلاثة أعوام وبعدئذ لم يستطع لنفسه دفعا عن الدخول في دنيا الفلسفة بكل ما تستطيعه تلك النفس من جهد واهتمام ؛ حتى لقد عني وهو يعد رسالته التي أراد بها أن يظفر بدرجة الزمالة من الجامعة - وكان موضوع الرسالة « أسس الهندسة » - أقول انه قد عني في تلك الرسالة أن يقيمها على مبادئ الفلسفة الكانتية ، وقد عقب عليها ببجث عن العدد والكمية ، أقامه على مبادئ الفلسفة الهيجلية ؛ لا بل ذهب به اعجابه عندئذ بهيجل الى حد الرغبة في محاكاته ، فأراد أن يبنى لنفسه بناء جدليا كاملا للعلوم كلها، على غرار ما فعل هيجل ؛ واستمع اليه يروى عن نفسه : « انى لاذكر ذات صباح، اذ كنت سائرا في متنزه « تير جارتن » في برلين ، كيف وضعت لنفسى خطة مؤداها أن أكتب سلسلة من الكتب في فلسفة العلوم، صاعدا بها صعودا متدرجا نحو ما هو أكثر تعينا ، فأبدأ بتجريد الرياضة ، ثم أنتقل خطوة خطوة الى نهاية التعين في علم الحياة (البيولوجيا) ؛ وكذلك رجوت عندئذ أن أكتب سلسلة أخرى من الكتب ، أعالج بها المشكلات الاجتماعية والسياسية ، بادئا هذه المرة بالعلوم المتعينة ، ومنتھيا بما هو مجرد ؛ ثم أقيم آخر الأمر بناء - على غرار ما قد صنع هيجل - فأكتب موسوعة أجمع فيها بين النظر والتطبيق ؛ تلك خطة أوحى الى بها هيجل . . » .

لكن هذه الوقفة الكانتية الهيجلية لم يطل أمسدها مع الفيلسوف الشاب ، اذ ما جاء عام ١٨٩٨ - وكان عندئذ قد بلغ من عمره ستة وعشرين - الا وقد أعلن تمرده على هذين الامامين ، وشاركه في التمرد جورج مور ؛ وكان مدار الثورة عندهما ، هو اعتقادهما - على نقيض ما ذهب اليه كانت وهيجل - أن الاشياء

موجودة في دنيا الواقع ، وليست هي من خلق الذهن : فحتى لو لم يكن في العالم ذات واحدة واعية ، لظل العالم معمورا بأشياءه تلك التي نصادفها فنذكرها فتصبح بعد ادراكها أجزاء من تيار الخبرة في طوايانا ؛ وكأنما قسم الشئران ثورتها قسمين ليضطلع كل منهما بنصيب ، أما مور فنصيبه هو أن يدحض المذهب المثالي في جملته ، وأما رسل فكان عليه أن يدحض أهم أركان ذلك المذهب المثالي ، وهو فكرة « الواحدية » التي تضم شمل الكون كله في بناء واحد متماسك الأطراف متكافل الأجزاء ؛ ولما كان الرباط الذي يصل المذهب المثالي في جملته بفكرة الواحدية الذهنية ، هو مبدأ العلاقات الباطنية أو المحايثة في مصطلح الفلاسفة كان من أهم ما اهتم به رسل عندئذ هو اثبات أن العلاقات « خارجية » لا « باطنية » - ولكن ما هذه وما تلك ؟

أما القول بالعلاقات « الباطنية » بين الأشياء ، فمؤداه أن أي فكرتين مرتبطتين أحدهما بالأخرى بأية علاقة ، كقولنا - مثلا - أن العدد أربعة « ضعف » العدد اثنين ، فإن هذه العلاقة يمكن رؤيتها في كل من الطرفين على حدة ، فلو حللت العدد أربعة تحليلًا كافيًا وجدت بين عناصر معناه أنه « ضعف » العدد اثنين ، فإذا جاء قائل بعد ذلك ليقول صراحة أن العدد أربعة هو ضعف العدد اثنين ، لم يكن في قوله جديد ، إذ كل ما فيه هو التصريح بما كان متضمنًا في كل من الطرفين المتعلقين أحدهما بالآخر بالعلاقة المذكورة ، وهي علاقة « ضعف » أو علاقة « نصف » إذا عكسنا اتجاه الجملة وقلنا أن العدد اثنين هو نصف العدد أربعة ؛ على هذا النحو تستطيع أن تتصور فكراتنا جميعًا ، فتجدها متضمنة بعضها في بعضها ، حتى يمكنك استنباط بعضها من بعضها ؛ إلى أن تبني منها نسقًا واحدًا مترابطًا ، كل جزء منه كاف وحده - إذا حللته تحليلًا كافيًا - أن يدلك على بقية الأجزاء ، ومن ثم كان صدق الفكرة - أي فكرة - معتمدا على أنها مستنبطة من بقية فكرات النسق ، ومن ثم كذلك كان النسق الفكري كله واحدًا

لا تعدد فيه ، كأي كائن عضوي حي بالنسبة لأجزائه .
وأما القول بالعلاقات «الخارجية» الذي أعلنه رسل في ثورته
على هيجل بصفة خاصة ، فمؤداه ، أن هنالك من العلاقات التي
تربط الأشياء بعضها ببعض ما لا يمكن استخراجها من مجرد
تحليلنا للأطراف المرتبطة بتلك العلاقات ؛ مثال ذلك أن يرتبط
حدثان بعلاقة « قبل » ، فإذا قلنا ان الحادثة « س » وقعت « قبل »
الحادثة « ص » . كان هذا التتابع الزمني مما لا نجده في عناصر
« س » ولا في عناصر « ص » ، وإنما المرجع فيه الى مقياس الزمن
الذي يدلنا على ذلك ، وليس مقياس الزمن هذا جزءا من « س »
ولا جزءا من « ص » - وأهمية أن تكون العلاقات « خارجية » ، أو
أن يكون بعضها على الأقل خارجيا ، هي أنك اذا أخذت بهذا المبدأ ،
انتهيت الى نتيجة ، هي أن العالم مكون من حقائق متعددة متكررة ،
يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة ، نحتاج في ادراكها - ادراك
تلك الصور المختلفة للعلاقات بين الأشياء - الى بحوث ومشاهدات ،
خارج بنية الأشياء نفسها ؛ واذا كان ذلك كذلك ، فليس العالم
في حقيقته « واحدا » كما ذهب المثاليون ، ولكنه عالم « متعدد »
يحتاج في معرفته الى مشاهدات وتجارب ، ولم يعد يكفي فيه أن
يقبع الفيلسوف في عقر داره ليستنبط أفكارا من أفكار حتى
يستوى أمامه البناء كاملا متكاملا .

ذلك هو لب الثورة الفلسفية التي خرج بها رسل من تبعيته
لهيجل . وهو لم يزل شابا في السادسة والعشرين من عمره ؛
وكان ما أثار انتباهه الى تلك الثورة ، دراسته لفلسفة ليبنتز
حينئذ ، تمهيدا للقيام بتدريسها ؛ اذ شاءت المصادفة لما كتبت
الذي كان مفروضا له أن يحاضر عن ليبنتز في كمبريدج سنة
١٨٩٨ ، أن تضطره ظروفه الى السفر الى نيوزيلنده ، فطلب من
تلميذه وصديقه برتراند رسل ، أن يؤدي هذا الواجب بدلا منه ،
فكان أن عكف على دراسة ليبنتز « وهي الدراسة التي أخرجها
كتابا بعنوان : « عرض نقدي لفلسفة ليبنتز » فوجده يبنى ميتافيزيقاه

على أساس من منطق تحليلي قوامه «العلاقات الباطنية» ؛ فمهما تكن القضية التي يقدمها القائل ، لتكن - مثلا - أن الزجاج قابل للكسر ، أو أن الأرض كروية الشكل ، فمحمولها كامن في موضوعها ، بحيث إذا حللت ذلك الموضوع تحليلًا كافيًا ، وجدت فيه المحمول ؛ حلل فكرة « الزجاج » تجد كامنا فيها فكرة قابليته للكسر ، أو حلل فكرة « الأرض » تجد كامنا فيها فكرة أنها كرية الشكل ، وهكذا ؛ وعلى هذا الأساس المنطقي أقام ليبنتز فلسفته عن «المونادات» (أو الذرات الروحية) ليقول أن جميع الأحداث التي تصدر عن كائن ما ، قد انبثقت من طبيعته ، إلى آخر ما قال ... ومن هنا ثارت الثورة في نفس رسل * وفك عن عقله قيود « العلاقات الباطنية » وانطلق - على حد تعبيره - « كما لو كنت نبتة أخرجت من بيت زجاجي دفيء » ، لتثبت على صخرة في البحر يلطمها الموج * . ونستطيع القول ونحن في مأمن من الخطأ ، أن فيلسوفنا الشاب عندئذ ، قد تمخضت له ثورته الفكرية عن بضعة مبادئ فلسفية ، لم يغير رأيه فيها منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا ، منها : مبدأ العلاقات الخارجية ، ومبدأ التعدد في الكون ، وهو مبدأ ينتج بالضرورة عن المبدأ الأول ، ومبدأ أن صدق كل حقيقة جزئية مكفول لها بغض النظر عن بقية الحقائق الجزئية الأخرى ، ومبدأ أن منهج التحليل الذي يحلل الفكرة إلى عناصرها ليعيد تركيبها عن فهم ، هو مبدأ قديم ؛ ومبدأ أن صدق القضايا التجريبية مرهون بمطابقتها للواقع التي جاءت تلك القضايا لتصورها ، ومبدأ أن وقائع العالم الخارجي قائمة فيه ، سواء وجدت الذات الواعية التي تعيها أو لم توجد .

٣

على أن الحد الفاصل الذي قسم حياة برتراند رسل الفلسفية مرحلتين ، تختلف أولاهما عن ثانيتهما ، هو عام ١٩٠٠ ، والمؤتمر الفلسفي الذي أقيم في باريس عامئذ ، وبصفة خاصة لقائه مع الرياضي الإيطالي بيانو ؛ فهاهنا قاح أن شئت أن «برتي» قد أسام زمامه « لبرتراند » - قل أن مرحلة التحسيس قد ذهبت ، لتحل

محلها مرحلة الرسوخ ؛ أو قل أن الفيلسوف الرياضي قد ظهر من الرجل عندئذ ، لتودع الفلسفة على يديه صفحة وتبدأ صفحة أخرى ، وأعجب العجب أن هذا الذي ظهر من الرجل ليحصل منه فيلسوفا لعصره غير منازع ، هو نفسه الذي لا يعرفه عنه إلا الدارسون المتخصصون ، وأما المثقفون بالمعنى العريض فيعلمون عنه أشياء أخرى ، كان يمكن أن تجتمع كلها ، بل أن تجتمع أضعاف أضعافها في رجل ، ثم لا تجعل منه فيلسوفا لا صغيرا ولا كبيرا .

فما الذي سمعه رسل من بيانو ، ليحدث الانقلاب ؟ هما شيان قبل سواهما : الأول أن ثمة فارقا بين قولنا «سقراط فان» وقولنا «كل الاغريق فانون» ولم يتنبه أرسطو في منطقته الى هذا انفارق ، وحسب أن الصورتين متشابهتان منطقيا ، وأن كلا منهما قضية حملية ، تنسب محمولا الى موضوع ؛ مع أن تقدم المنطق الحديث والرياضة الحديثة كليهما موقف على ادراك هذه التفرقة ؛ ومن أهم ما نلاحظه مسرعين عن الفرق بين هاتين الصيغتين : أن قضية «سقراط فان» تتحدث عن فرد معين، ومن ثم يتحتم أن تكون ذات مقابل فعلى في دنيا الواقع ، على حين أن قضية «كل الاغريق فانون» تتحدث عن الرابطة التي تربط فكرتين عامتين مجردتين احدهما بالأخرى ، فكرة أن يكون الانسان اغريقيا وفكرة أن يكون فانيا ؛ وهنا لا يشترط لصدق هذه الرابطة وجود واقعي على الإطلاق ، فحتى لو لم يكن هنالك على أرض الواقع اغريق ، فسيظل في استطاعتنا أن نقيم هذه الرابطة بين الفكرتين ، على اعتبار أن الصيغة التي تربطهما يدخلها معنى الشرط ، كأنك تقول : إذا حدث أن وجد في الدنيا انسان اغريقي فهو معرض للفناء ؛ وكأى جملة شرطية أخرى ، يكون قوام الجملة ارتباطا افتراضيا لا شأن للواقع الفعلي في تكوينه ؛ وهكذا قل في كل قضية كلية ، بالمقارنة الى أى قضية جزئية .

وأما الشيء الثاني الذي وجدته رسل عند بيانو في ذلك المؤتمر

الفلسفى ، فهو أن الفئة ذات العضو الواحد ليست هى بذاتها ذلك العضو الواحد ؛ فاذا قلنا عبارة كهذه : « جرم سماوى يدور حول الأرض » كان ذلك بمثابة وصف يحدد نوعا بأسره ، حتى يثبت أن ما ينطبق عليه هذا الوصف هو كوكب واحد، وهو «القمر»، والفرق بين التسميتين ، هو أن التسمية الأولى تنطبق على القمر وعلى غيره مما قد تكتشف أنه يدور حول الأرض، على حين أن التسمية الثانية هى « اسم علم » - أعنى اسم فرد واحد لا ينطبق الا على مسماه الواحد المعين ... وقد تقول : وما أهمية ذلك ؟ فنجيب ان الخلط بين الحالتين يؤدى الى خلط فى منطق المجموعات ، أعنى أنه يؤدى الى خلط فى منطق الاعداد الرياضية ، وفى ذلك مافيه من تعويق لتطور العلم الرياضى .

وهذا ينقلنا فورا الى فكرة من أهم ماورد فى فلسفة رسل الرياضية - وفى فلسفة غيره من الفلاسفة الرياضيين كذلك ، مثل فريجه الألمانى - وأعنى بها تعريف العدد بالفئة ، أعنى تعريف مفهوم رياضى أساسى بمفهوم منطقى أساسى، ومن ثم يفتح الطريق أمام وصل الرياضة بالمنطق ، وصلا يؤدى الى جعلهما علما واحدا لا سبيل الى شقه شقين الا جزافا واعتباطا ؛ فما هو العدد ؟ كان الجواب عند الفلاسفة الحدسيين ، أنه كائنات ميتافيزيقية يراها الانسان بحدسه رؤية مباشرة ، فيدركها ؛ أى أن الرأى بحدسه يعلم معنى « الواحد » ومعنى « الاثنين » ومعنى « الثلاثة » - الى آخر صف الاعداد الطويل - بمجرد رؤيته لصورة الفكرة فى ذهنه ؛ حتى جاء هؤلاء الفلاسفة الرياضيون - وعلى رأسهم رسل - فحللوا العدد الى ما هو أبسط منه ، اذ جعلوه دالا على مجموعة الفئات الصغيرة التى تكون كل مجموعة منها ممثلة له ؛ فلو أتيح لك أن تجمع - فى تصورك - جميع الثالوثات التى فى العالم بأسره ، ثم تحزمها كلها فى حزمة واحدة ، لكان لك بذلك مجموعة كبيرة تضم مجموعات صغيرة متشابهة من حيث تكوينها ؛ وهذه المجموعة الكبيرة هى التى تكون معنى العدد ثلاثة ؛ هذا هو المقصود حين يقال أن

العدد عبارة عن فئة من فئات - فئة كبيرة تضم فئات صغيرة متشابهة البنية، كل منها يدل بمجرد تكوين بنيته على العدد المراد تعريفه ؛ وبهذا التحليل ترتد الرياضة كلها الى منطق صرف ، مادامت قد استطعت رد مصطلحها الاساسى الى مصطلح منطقى ، فبدل قولك - مثلا - ثلاثة ، أصبحت تقول فئة كبيرة تضم فئات ثلاثية كثيرة ؛ وبذلك تكون قد استغنيت عن مجموعة كبيرة من الكائنات كان يظن انها موجودة وجودا فعليا كما توجد سائر الكائنات ، وأعنى بها الأعداد وتكون أيضا قد ألغيت ركنا من البناء الميتافيزيقى لم يعد له داع ، ما دامت الأعداد الرياضية - وسائر الحقائق الرياضية - قد تحولت الى تيسرات لفظية لا أكثر ولا أقل .

وعاد رسل من مؤتمر باريس ، ليشرح توا فى تأليف كتابه « أصول الرياضة » وانكب عليه انكباً حتى فرغ من مسوداته ليلة رأس السنة : ٣١ من ديسمبر سنة ١٩٠٠ ، لكنه صدر من المطبعة سنة ١٩٠٣ بعد مراجعات وتعديلات أجراها فيه قبل طبعه .

وفى الوقت نفسه تقريبا ، اتفق مع وايتهد على أن يشتركا معا فى كتاب « مبادئ الرياضة » الذى استنفد منهما عشر سنوات (١٩٠٠ - ١٩١٠) أضيفت اليها ثلاث سنوات أخرى قبل أن تخرجه المطبعة كاملا فى مجلداته الثلاثة ، يقول رسل فى طريقة التأليف المشترك لهذا الكتاب - الذى يعد فاصلا بين عهدين فى تاريخ الفلسفة المعاصرة جميعا - ما يأتى :

لقد كرشنا - وايتهد وأنا - كل وقتنا طيلة الأعوام الممتدة من ١٩٠٠ الى ١٩١٠ للعمل الذى صار فيما بعد كتاب « مبادئ الرياضة » (برنكيا ماثماتيكا) وبالرغم من أن المجلد الثالث من هذا الكتاب لم ينشر الا سنة ١٩١٣ ، فإن دورنا فى تأليفه (باستثناء قراءة تجارب طبعه) قد انتهى سنة ١٩١٠ ، عندما حملنا أصول الكتاب بأكملها الى مطبعة جامعة كيمبردج . وكانت المشكلات التى عالجنها من نوعين : مشكلات فلسفية وأخرى رياضية ؛ ويمكن القول اجمالا أن وايتهد قد ترك لى المشكلات الفلسفية ، وأما

المشكلات الرياضية فانه هو الذى ابتكر لها الجانب الأكبر من الرموز — الا ما كان مأخوذاً من بيانو — وقمت أنا بالجانب الأكبر من العمل الخاص بالسلسلات ، وقام وايتهد بالباقي؛ غير أن هذا كله لا ينطبق الا على المسودات الأولى ، لأننا أعدنا كتابة كل جزء من الأجزاء ثلاث مرات ، وكنا كلما فرغ أحدنا من مسودة أولى ، أرسلها الى الآخر، فكان هذا يجرى فيها تعديلات قد تكون كبيرة أحيانا ؛ وبعدئذ يقوم صاحب المسودة الأولى بصياغتها فى صورتها الأخيرة ؛ لذلك لا يكاد يوجد فى المجلدات الثلاثة سطر واحد لم يكن انتاجاً مشتركاً بيننا.

قلنا أن رسل قام بالجانب الفلسفى — بصفة عامة — من هذا المؤلف الجسيم ، بينما قام وايتهد بجانبه الرياضى — بصفة عامة — أيضاً — وبقي أن نذكر بعض تفصيلات عن الجانب الفلسفى الذى اضطلع به رسل ؛ فنقول — ابتداءً — أن الهدف الرئيسى من الكتاب كله هو — كما يقول رسل — « اثبات أن الرياضى البحتة بأكملها تترتب على مقدمات منطقية خالصة ، وأنها (أى الرياضى البحتة) تستخدم مدركات عقلية لا يمكن تعريفها الا على أساس من المنطق ، وواضح من ذلك — عند دارسى الفلسفة والرياضة — أن الكتاب يهدفه هذا قد جاء لينقض الفلسفة الكانتية، لتى أسست المدركات الرياضية على مبادئ خاصة بها ، لا على المدركات المنطقية من حيث هى كذلك ؛ ومن أجل هذا يقول رسل : اننى عدت الكتاب فى أول الأمر بمثابة جملة اعتراضية جاءت فى سياق تنفيذنا لذلك المتعجرف السوفسطائى كما وصفه جورج كانتور ، وهو وصف أضفت اليه ابتداءً مزيد من التحديد قولى : « ذلك المتعجرف السوفسطائى الذى لم يكن يعرف من الرياضى الا قليلاً » .

وكان من أهم الجوانب الفلسفية التى تعرض لها كتاب « مبادئ الرياضى » هذا ، تحليله للفئات (أى الأنواع) المنطقية تحليلًا تبديت بعده فى صورة دالات القضايا ؛ فقولك — مثلاً — « انسان » أو « قط » أو ما شئت من هذه الأسماء الدالة على

مجموعات ، يمكن تحليله بحيث يتحول كل اسم من هذه الاسماء الى عبارة فيها مجهول ، مثل « س يتصف بكذا وكذا » ومن هنا فهي عبارة ليست بذى معنى وحدها ، ولا يكون لها معنى الا اذا ملئت « س » بمعلوم معين ، فاذا ملأنا الفجوة بهذا المعلوم ، تحولت « دالة القضية » الى قضية كاملة يمكن التحقق من صدقها او عدم صدقها .

وهناك تفرقة هامة بين قضية تشير الى مجموعة قضايا ، وقضية أخرى تشير الى واقعة معينة ، وهي تفرقة اوافلتت مناوقنا فى متناقضات لاسبيل الى الخروج منها ، اعترضت الفكر الانساني منذ اليونان الاقدمين ولم يعرفوا كيف يكون الخلاص ؛ ومن الأمثلة التاريخية لهذه المتناقضات مثل - وكثيرا ما يجعلون هذا المثل رمزا يشير الى مجموعة كبيرة منها - يروى عن ابمنديز الاقريطى ، حين قال عن أهل بلده اقريطش انهم جميعا كذابون ؛ فهاهنا تنشأ المفارقة المشهورة : اذا كان أهل اقريطش جميعا كذابين ، واذا كان ابمنديز من أهل اقريطش ، اذن فهو كذاب ، ويترتب على تلك الصفة فيه أن يكون قوله هذا الذى قاله عن أهل اقريطش كاذبا ، واذن فنقيضه هو الصدق ، أعنى أن أهل اقريطش جميعا صادقون ، وابمنديز واحد منهم ، اذن فهو صادق ؛ هكذا ترى أن ابمنديز لا يكون صادقا فى قوله هذا الا اذا كان كاذبا ولا يكون كاذبا فى قوله هذا الا اذا كان صادقا .

أصبح هذا المثل التاريخى عنوانا على موقف يتكرر فى الفكر الانساني أشكالا والوانا ، حتى حدثت التفرقة على يدى رسل بنظريته المسماة « نظرية الأنماط » ومؤداها انه لا يجوز أن تعد القضية المشيرة الى قضايا من نفس المستوى مع القضية التى تشير الى وقائع ؛ فافرض أنك قلت عن فلان من أهل اقريطش انه كاذب ، وعن فلان الثانى انه كاذب ، وعن فلان الثالث انه كاذب وهلم جرا ، فهذه كلها قضايا تشير الى وقائع ، أما اذا خصت هذه

القضايا وعممتها في قضية تقول « أهل اقريطش كلهم كذابون »
فهذه قضية تشير الى قضايا ، ولذلك فهي من مستوى أعلى ويكون
لها حكم غير الحكم الذي يكون للقضايا التي هي من المستوى الأدنى؛
وأراني هنا أضعف من أن أقاوم الاغراء بأن أذكر للقراء مثلاً كثيراً
ما تعرضت له عند نقد الناقدين للوضعية المنطقية ، اذ هم كثيراً
ما يقولون : مادام الوضعيون المنطقيون يقولون ان القضايا العلمية
هي اما قضايا رياضية واما قضايا في العلوم الطبيعية ، وما عدا
هذين الفرعين هو من قبيل الكلام الخالي من المعنى ، فنحن اذا
طبقنا هذا المعيار نفسه على قول الوضعيين المنطقيين ، وجدنا أنه
قول لا هو من قبيل القضايا الرياضية ولا هو من قبيل قضايا العلم
الطبيعي ، واذن فهو قول فارغ من المعنى ؛ وهنا يكون الرد بنظرية
الأنماط التي قدمها رسل في كتاب « مبادئ الرياضيات » لأن قول
الوضعيين المنطقيين ينصرف الى أقوال ، واذن فهو من نمط منطقي
أعلى ، ولا يجوز أن تطبق عليه ما نطبقه على المستوى الأدنى؛
ولتوضيح ذلك أفرض أنني كتبت على رأس هذه الصفحة جملة
تقول : ان جميع الأقوال الواردة في هذه الصفحة مكتوبة باللغة
العربية ؛ فاذا وجدت بعد ذلك أن من بين الأقوال الواردة في
هذه الصفحة ما هو صواب وما هو خطأ ، فلا ينصرف ذلك على الجملة
العليا لأن لها صدقها وحدها أو عدم صدقها .

على أن نظرية الأنماط المنطقية انما أورها رسل ليقابل بها
مشكلة رياضية هامة ، كان قد أثارها كانتور الرياضي ، وهي
مشكلة خاصة بالعدد الذي يكون هو أكبر الأعداد ، ولا يكون هناك
عدد أكبر منه في السلسلة العددية ؛ يقول كانتور في هذا الصدد
انه ليس هناك مثل هذا العدد ، ويجب أن رسل شارحا لذلك ، لأنه
ربما قيل اننا لو عدنا الأشياء كلها الموجودة في العالم ، فقد
يكون آخر عدد نصل اليه هو أكبر عدد يمكن الوصول اليه ، لكن
رسل ينبه الى أننا نستطيع أن نكون من الأشياء فئات فئات - أي
أن نجعلها مجموعات مجموعات ، وعندئذ نجد أن مجموع الفئات

أكبر من مجموع الأشياء الداخلة في تكوينها ، وعلى سبيل المثال افترض أن كل ما في العالم ثلاثة أشياء هي أ ، ب ، ج ؛ فمن هذه الأشياء الثلاثة تستطيع أن تكون مجموعات عددها ٣٢ أى ثمانية مجموعات ، ومن هنا يتعذر أن نصل الى مرحلة نقول عندها: هذه أكبر مجموعة أو أكبر عدد يمكن تصوره ؛ ومن هذا المدخل تناول رسل مشكلة الفئة التي لا تكون عضوا في نفسها، «فالإنسان» اسم لفئة الأناسي ، لكن «الإنسان» ليس واحدا منهم ، كما تحزم الملاعق كلها - وهذا هو المثل الذي يسوقه رسل - فلا تكون حزمة الملاعق ملقعة مضافة اليها ، وكذلك ما يقال عن فئة الأعداد كلها لا يكون عددا من بينها ؛ وعلى وجه الجملة ليس لأى اسم كلى معنى على نفس المستوى الذي يكون فيه لاسم العلم (بفتح اللام) معنى .

ومن هذه النقطة ينتقل رسل الى التفرقة المنطقية بين نوعين من التسمية : التسمية بواسطة عبارة وصفية ، والتسمية باسم علم (بفتح اللام) ، ومن قبيل التسمية الأولى أن تقول « مؤلف الأيام » ومن قبيل التسمية الثانية أن تقول « طه حسين » ؛ وليس هنا مكان الاسهاب في أهمية هذه التفرقة ، وحسبنا أن نقول أن العبارة الوصفية لا يكون لها معنى الا وهي فى جملة ، أما وهي وحدها فلا معنى لها ، على خلاف اسم العلم ، فمحال من الوجهة المنطقية أن يكون بغير مسمى يشير اليه ، ويكون هذا المسمى هو معناه ، ولو وجد اسم علم بغير مسماه كان اسما زائفا لا يجوز قبوله اسما من الأسماء ؛ وأظنك اذا عرفت أن نظرية العبارات الوصفية هذه قد تعد من أهم ما أسهم به رسل فى المنطق ، عرفت بالتالى أنها جديرة بالدراسة الجادة ، وقد جاءت لتصحيح موقفنا غريبا كان قائما ، وهو انه ما دام هناك عبارة وصفية مفهومة فلا بد أن يكون لها مسماهها فى عالم الواقع ، مما أدى بالإنسان الى افتراض وجود كائنات بعدد ما خلقه خياله من عبارات وصفية .

٤

ويخرج فيلسوفنا من موجة المنطق الرياضى التى غمرته ثلاثة

عشر عاما ، ليلفت بصره فورا نحو الطبيعة الخارجية كيف ركبت ؟
ويصدر سنة ١٩١٤ كتابه «علمنا بالعالم الخارجى» فيبدؤه بتحليل
للادراك الحسى ، لأنه فى رأيه الوسيلة التى نعرف بها ذلك العالم ،
وأول ما يلفت اليه أنظارنا هو الفارق الفسيح بين الصورة كما تقع
فى ادراكنا والصورة كما هى فى لغة علماء الطبيعة المحدثين ، أو
قل الفارق الفسيح بين العقل والمادة ؛ فانت تعلم بالطبع ما ادراكك
للمنضدة التى أمامك ، فقارن هذه الصورة المدركة بدنياً بالكترونات
والبروتونات وسائر هذه الكائنات الدقيقة التى يقول لنا علم
الطبيعة الذرية ان المنضدة هى مجموعة منها .

ويأخذ رسل فى التحليل المتقصى لعله يبلغ من الأمر شيئاً ،
فينتهى الى نظريته فى أن العالم كله « أحداث » سواء فى ذلك
المادة أو العقل ، ومن ثم ياتقى عنده العقل والمادة فى أنهما معا من
هيوالى محايدة ، لا هى مادة ولا هى عقل ، إنما هى مجموعات من
أحداث ، ترتب على هذا النحو فتكون ما يسمى بمادة ، أو ترتب
على ذلك النحو فتكون ما يسمى بعقل ؛ ولشرح ذلك نقول فى ايجاز
شديد : افرض أنك وضعت أى عدد شئت من اللوحات الحساسة
فى نقاط متفرقة من المكان ، وأنها جميعا معرضة لأشعة الشمس ،
فعندئذ ترتسم صورة الشمس على اللوحات الحساسة جميعا ، مهما
كان موضعها ، مادام الطريق بينها وبين الشمس خالياً من الحوائل ؛
فما معنى ذلك ؟ معناه أن ثمة نوعاً غريباً من « الأحداث » هو حال فى
نقاط الفضاء ، بسبب الشمس ، وأن هذه الأحداث اذا ما وقعت
على لوحة حساسة تبين وجودها ؛ فاذا سألتنى بعد هذا : أين مكان
الشمس ؛ أجبتك بأن لها ثلاثة ضروب من المكان ، أولها
هو المكان الذى تحل فيه الشمس ذاتها ، وثانيها هو أى
نقطة شئت من نقاط الفضاء لا يحجبها حائل عن الشمس ،
لأن أى نقطة فى الفضاء فيها أحداث لها بنية الشمس وصورتها ،
اذا لم تكن ظاهرة للوهلة الأولى ، فهى تظهر لو وضعت فى تلك
النقطة لوحة حساسة ، وثالث الأمكنة هو الذى يحل على اللوحة

الحساسية حين ترسم عليها الشمس ؛ واذا سألتني بعد ذلك : وما حقيقة الشمس بين هذه الظواهر كلها ؟ أجبتك بأن حقيقتها هي هذه الظواهر كلها ، فاجمع هذه الظواهر كلها وهذه الأحداث كلها تكن لك الشمس كما هي واقعة .

وننتقل بعد ذلك خطوة أخرى فنقول : ان اللوحة الحساسة حين تضعها في أى نقطة شئت من نقاط الفضاء ، وحين تلتقط لك من تلك النقطة ما كان حالا فيها من «أحداث» تحمل صورة الشمس، أقول أن تلك اللوحة الحساسة عندئذ لا تعكس صورة الشمس وحدها ، بل انها تعكس كذلك كل ما هو متجمع في مكانها من أحداث ، بحيث نرى على سطح اللوحة شمسا وجسوما أخرى ارتسمت صورتها عليها .

فلو تصورنا أن اللوحة الحساسة كائن عضوى حى ، لجاز القول - اذن - ان هذا الكائن « يدرك » مختلف الأشياء التى تكون أحداثها متجمعة فى النقطة المكانية التى يحل فيها ذلك الكائن ؛ وبهذا نصل الى التفرقة بين ما يسمى « بمادة » وما يسمى « بعقل »؛ فمادة الشمس هى حاصل جمع أحداثها الساقطة على أى جهاز حساس - والجهاز العصبى جهاز حساس - مهما يكن مكان تلك الأجهزة وزمانها ؛ وأما « العقل » فهو ما يتجمع على جهاز حساس واحد فى لحظة بعينها - من مختلف الانعكاسات الآتية اليه من هنا وهناك ؛ وهكذا ترى أن « الأحداث » هى المادة الخام التى يتكون منها المادة والعقل معا ، وأن الفرق هو فى طريقة التجميع والترتيب ؛ ومن ثم كان فى فلسفة رسل ما يسمى « بالهيولى المحايدة » التى منها يتكون العقل وتتكون المادة فى آن واحد ؛ فبعد أن كان الفلاسفة اما ماديون يحولون كل شئ الى مادة ، واما عقليين يحولون كل شئ الى فكر ، جاء رسل وسبقه على الطريق نفسه وليم جيمس - فأخذ بالهيولى المحايدة التى لا هى مادة بالمفهوم القديم ولا هى عقل بالمفهوم القديم ، لكنها أصل للمادة والعقل معا .

وتقع الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فينصرف فيلسوفنا الى مناهضتها بكتابات أدت به الى السجن ، لمجرد أنها تدعو الى السلام في عالم مجنون ؛ وما كادت الحرب تدنو من ختامها حتى يأخذه اليأس ، فيعود من جديد الى دنيا الفلسفة يلوذ بها - مع نزهة حيناً بعد حين يقضيها مع شئون البشرية في أحكامها العامة وفي علاقات أفرادها - فلئن كان قبل الحرب قد شغلته التحليلات المنطقية الرياضية ، ثم شغله تحليل العالم الطبيعي ، فإنه هذه المرة قد غاص في دخيلة الانسان لتحليل العقل ، وما يتصل بهذا التحليل من بحوث في المنطق وفي المعرفة ، فله محاضرات عن « الذرية المنطقية » (١٩١٨) جمعت في كتاب (١٩٢٤) ، وله محاضرات عن « تحليل العقل » جمعت كذلك في كتاب (١٩٢١) ، ومحاضرات عن « المعنى والصدق » جمعت هي الأخرى في كتاب (١٩٤٠) وله كتاب في « المعرفة الانسانية » (١٩٤٨) الى جانب عشرات من الكتب الأخرى .

ولو شئنا موجزا في سطور يلخص برتراند رسل كما هو في دنيا الفلسفة ، قلنا : انه ينتمى الى مدرسة « الواقعية الجديدة » التي تعترف بأن للأشياء الخارجية وجودها المستقل عن عقل الانسان المدرك لها . فسواء وجد على وجه الأرض ناس أو لم يوجد ، وسواء كان في الكون كله ذات واعية مدركة أو لم يكن ، فهناك العالم الخارجي بأشياءه قائم ؛ ثم هو فيلسوف يتخذ « التحليل » منهجا له ، بمعنى انه يتناول الأفكار مهما يكن ميدانها ، ليحاول تفتيتها وفكها الى عناصرها الأولية ، حتى يتبين له آخر الأمر ان كانت أفكارا أصيلة أولية ، أو كانت مما يمكن ردها الى سواها ، فإذا كانت الأخيرة ، كان معنى ذلك انه يستغنى عنها مكثفيا بالأصل الذي ترد اليه ، وقد لبث طول عمره الفيلسوفي الطويل يبتز ويحذ ويقص ، هادفا الى أن يعزل الى أقل عدد ممكن

من الأفكار تكون هي الأفكار البسيطة الأولية التي لا بد من قبولها
بغير تعريف ، لنعرف بها سواها الذي ينبثق عنها ، وتسمى هذه
العملية في عالم الفلسفة بنصل أوكام (أوكام فيلسوف من العصور
الوسطى كان يدعو المفكرين الى القصد في عدد الكائنات ، بحيث
لا نضيف من عندنا مالا تقتضيه ضرورة افتراض وجوده) ، فحتى
الفكرتان « مادة » و « عقل » استطاع أن يستغنى عنهما بفكرة
واحدة هي « الهیولی المحايدة » التي قوامها « أحداث » ؛ ويأخذ
رسل بما قد وصل اليه علم الطبيعة النووية في تحليله للعالم ،
بل ان فلسفة « الأحداث » التي يرد اليها كل شيء ، هي انعكاس
لعلم الطبيعة الحديث بما قد رد المادة اليه من كهارب ، حتى لقد
انعدمت الشقة التي كانت تباعد بين المادة والعقل ، وأصبحت
المادة طاقة والطاقة مادة ولا فرق بين الاثنين ؛ وهو في علم النفس
يساير الاتجاه التحليلي نفسه ، فيأخذ بالمذهب السلوكي الذي
يفتت السلوك الى وحدات بسيطة هي الأفعال المنعكسة الفطرية
والشرطية ، لكنه يجد أن السلوكية لا تفسر كل ضروب السلوك
وكل جوانب الخبرة ، فيكملها بما يغطي هذه الزوائد الفائضة ؛
ويتنبه رسل الى العلاقة الكائنة بين عالم اللغة وعالم الأشياء ،
فتمتلي تصور اللغة هذا العالم ومتى لا تصوره ؟ ولذلك ينصرف
بعنايته الى الدراسات اللغوية من جانبها المنطقي ويربط الصلة
بين اللغة والوقائع الخارجية ربطا وثيقا .

تلك لمحة عن رسل الفيلسوف ، لعلها تضيء صورة في أذهان
عامة القراء وهي الصورة المشرفة في حد ذاتها ، والتي تصوره رجلا
يسهم في رسالة السعادة والعدالة والسلام .

تعادلية الحكيم

وقفه الأديب ووقفه الناقد مختلفتان ، اختلاف المرحلتين اللتين تكمل أحدهما الأخرى ، لا اختلاف الضدين اللذين ينفي أحدهما ما يثبتته الآخر ، فالأديب يصور الإنسان تجسيدا في أفراد ومواقف ، وأما الناقد فيتناول بالتحليل هذه الأفراد والمواقف لعله أن يقع على مبدأ كامن وراءها ، يكون هو عندئذ مبدأ الأديب قد أضمره في طويته ليخرجه للناس متجليا فيما خلقه لهم من تلك الأفراد والمواقف ، فوقفه الناقد من أدب الأديب ومخلوقاته ، أشبه ما تكون بوقفه العالم من الطبيعة وكائناتها ، كل منهما يجد نفسه بازاء كثرة من وقائع وحقائق ، فيحاول استقطاها في أم واحدة تربطها جميعا بصلة الرحم .

وكثيرا ما يكون الأديب والناقد رجلين ، يفحص أحدهما عمل الآخر ، وقليل ما يجتمع الأديب والناقد في رجل واحد ، يكون اليوم أديبا ثم يصبح في غد ناقدًا لأدبه ، مستخرجا منه أصوله ومبادئه ، وقد كان توفيق الحكيم بكتابه « التعادلية » واحدا من هؤلاء القلة ، التي التقى فيها خلق الأديب وتحليل الناقد ، فقد جاءته - فيما يروي لنا - رسالة من قارئ جاد ، يسأله فيها عن مذهبه في الحياة والفن ، مستخلصا من كتبه ، ليرى صاحب هذه الرسالة أن كان قد أصاب أو أخطأ في استخلاص ذلك المذهب لنفسه ، ذلك أن ذلك السائل قد انتهى بعد قراءته لكتب الحكيم الى رأى ، هو أن تلك الكتب في مجموعها تحاول تفسير « الإنسان » في وضعه العام من الكون بزمانه ومكانه ، وفي وضعه الخاص من المجتمع بأجياله وبيئاته ،

فانتهر أديبنا الحكيم فرصة سؤال السائل ، وهم بالإجابة
ليعدها للنشر ، لأنها ربما جاءت على صورة محددة يمكن
وصفها بأنها مذهب في الحياة والفن ، فكان هذا الكتاب الذي
بين أيدينا : « التعادلية » .

قرأت الكتاب ، فخيل إلى وأنا ماض بين صفحاته ، اننى
انما أستمع إلى فيلسوف من فلاسفة اليونان الأقدمين ، يتكلم
العربية ويرتدى ثياب أوروبا العصرية ، لكن الفكر واللغة والثياب
لم يكن بينها - مع ذلك - تنافر ، بل جاءت كلها في وحدة
متسقة تنسيك اختلاف وجوهها ، فأديبنا الحكيم في « تعادليته » ،
ينظر إلى الكون وإلى الإنسان ، النظرة نفسها التي نظر بها فلاسفة
اليونان ، وهي نظرة تحاول جمع الاضداد في وحدة ، وهل
تستطيع أن تقرأ نظرات الحكيم في هذه المحاولة ، فلا يرد على
خاطرك قول هرقليطس - مثلاً - بأن حقيقة الكون اضداد
تتعادل : النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحرب والسلام ،
والشبع والجوع ، والبارد والحر ، والرطب واليابس ،
واليقظة والنوم ، والحياة والموت ؟ أو هل تستطيع أن تقرأ
تعادلية الحكيم ، ثم لا تذكر قول أنبساطليس في المحبة
والكراهية ، في التجاذب والتنافر ، اللذين يعلل بهما هذه
الحركة الدائبة في الكون من اتصال وانفصال يسببان كون
الأشياء وفسادها ؟ أو هل تستطيع أن تقرأ تعادلية الحكيم دون
أن يمثل أمام بصرك مبدأ « الوسط الذهبي » الذي يتوسط
المتطرفات فيكون هو الفضيلة والحكمة ؟ وهكذا أخذت أصدا
الفلاسفة اليونان الأقدمين تتردد في سمى كلما مضيت بين
صفحات التعادلية .

فالتعادلية بصفحاتها التي لا تكاد تزيد على مائة وثلاثين
صفحة من القطع الصغير ، سياحة تطوف بك على ميسادين
الفكر ، لتقف بك عند كل ميدان منها لحظة ، تعطيك فيها
الجرعة المركزة الموجزة ، التي ربما تفجرت في نفسك بعدئذ
تساؤلات وتأملات ؟ انها سياحة تطوف بك على الميتافيزيقيا

والأخلاق والجمال والاقتصاد والاجتماع والسياسة والبيولوجيا وغيرها من فروع العلم والمعرفة ، ليدلك المؤلف عند كل واحد منها عن موقفه ازاءه ، وكيف يراه بالعين التي تجمع الضدين في فعل واحد موحد ، بديهى أن هذه السياحة السريعة لا تمكن الدليل من الوقوف الطويل عند كل منظر وكل أثر ليطنب القول ويسهب ، فهو مضطر أن يخطف الحجة خطفا ، وإذا لم يكن هذا يكفيك في اقناع العقل ، فالمعول عندئذ إنما يكون على القلب الذى قد ترضيه نفمة الايمان في ايجازها ما دامت تفوح بالصدق وبالعق في آن معا .

أما المسألة الميتافيزيقية فيطرحها المؤلف في سؤاليين ، يسأل أحدهما عن الانسان أن كان في هذا الكون وحيدا ؟ ويسأل الآخر عن حرية الانسان في هذا الكون ؟ وقبل أن يدلى الحكيم بجوابه عن السؤالين ، يقدم الراى الذى يسود عصرنا ، ثم يعلله ، وبعدئذ ينقضه برأيه هو الذى يقيمه على « التعادل » . فلقد أجاب العصر الحديث فعلا عن هذين السؤالين - فيما يقول اديبنا الحكيم « بأن الانسان وحده لا شريك له في هذا الكون ، وأنه اله هذا الوجود ، وأنه حر تمام الحرية ، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية » . . ذلك هو جواب العصر ، وأما تعليله - كما يراه الحكيم - فهو « أن التعادل الذى كان قائما حتى مطلع القرن التاسع عشر بين التفكير ونشاط الايمان ، قد اختل منذ ذلك الوقت ، بتوالي انتصارات العلم العقلى ، واستمرار جمود الجانب الدينى » ، ويلحظ الحكيم أن هذا الاختلال في التعادل بين العقل والقلب ، قد « كانت له نتيجةه الطبيعية التى لا بد أن تلازم كل اختلال في التوازن . . وهو القلق » . .

هكذا شخص الحكيم اعتلال عصرنا ، وهكذا رد الاعتلال الى علته ، ثم استنتج منه نتيجةه الطبيعية ، وأردف موضحا كيف كانت العلاقة بين العقل والقلب - تعادلا أو اختلالا - للتعادل - هى موضوع مسرحيته « أهل الكهف » ، وذلك عندما وضعت تلك العلاقة في اطار مشكلة الزمن ، كما كانت هى

موضوع مسرحيته « شهرزاد » ، وذلك عندما وضعت تلك العلاقة في إطار مشكلة المكان ، وينتهي الحكيم من ذلك كله إلى تحديد موقفه من السؤالين السابقين : فليس الإنسان في هذا الكون وحيدا ومسيطرًا سيطرة مطلقة ، بل هناك إلى جانبه قوى غير منظورة ، من شأنها أن تحد من حريته ، وأن تكن حافزة له على الكفاح نحو الأرقى ، أما القوى غير المنظورة فأدراكها عنده يكون بإيمان القلب ، وأما فكرة الأرقى التي تتطلب الكفاح ، فأدراكها يكون بالعقل ، ولابد من إيمان وعقل يعملان معا في تعادل .

وعلى هذه القاعدة الأساسية - قاعدة التعادل بين الإيمان والعقل - يستأنف الحكيم حديثه عن الحرية الإنسانية ، فيقول أن الجانب العقلي من الإدراك كفيل وحده بأن يشهد بالحرية للإنسان دون الحيوان ، وما العقل إلا مشاهدات واستدلالات من المشاهدات ، أما المشاهدات في هذا الصدد فتقوم على أن الحيوان كله يولد مكبلا بمعرفة محددة معينة - هي الفرائز - يتصرف على أساسها فيما يصادفه من مواقف ، بغير حاجة منه إلى تعلم وتدريب ، على خلاف الإنسان الذي يولد عاجزا حتى عن المشي والكلام ، ولا يختزن في جوفه حضارته كما يفعل النحل والنمل ، ولذلك كان علمه اكتسابيا ، وكانت حضارته من صنعه وبارادته ، تلك هي المشاهدات ، وأما النتيجة التي تستدل منها فهي أن الحيوان مجبر والإنسان حر ، وعندئذ يتولد سؤال جديد عن هذه الحرية الإنسانية المطلقة هي أم هي مشروطة ومقيدة بحدود ؟ هي حرية - عند الحكيم - مقيدة بقوى خارجية « أسميها أحيانا القوى الإلهية .. حرية الإرادة في الإنسان عندي أذن مقيدة ، شأنها في ذلك شأن حرية الحركة في المادة » .

تلك هي النتيجة التي ينتهي إليها إذا نظر إلى الأمر بأداة العقل ، فإذا ما استدار إلى الأداة الإدراكية الأخرى - القلب - ليرى ماذا تقول في ذلك ، وجد عندها النتيجة نفسها ، وهي أن الإنسان حر الإرادة حرية قد تتدخل فيها القوى الكونية المجهولة ، وأذن فهي نتيجة لا اختلاف عليها بين عقل وإيمان ، ومن ثم كانت هي إحدى الأفكار الرئيسية

التي بنيت عليها مسرحياته ، أعنى انها هي « مأساة الحياة كما تتكشف عن عجز الحرية الانسانية » ، فتستطيع أن تقول هنا أن « ارادة الانسان في كفتها تعادلها الارادة الالهية في كفة أخرى ، والعقل البشرى في كفة يعادله الايمان في كفة » وبهذا التعادل بين القوى يعيش الانسان ، ويسوق المؤلف لمثل هذا التعادل أمثلة من « أهل الكهف » و « شهرزاد » و « سليمان الحكيم » وغيرها .

تلك هي وقفة الحكيم الميتافيزيقية في حقيقة الانسان بالنسبة الى الكون والى حريره بازاء هذا الكون ، وهو موقف يترتب عليه موقفه الأخلاقي ، فما دام الانسان حر الارادة - ولو الى حد محدود - فهو اذن مسئول عما يفعل ، وما دمت قد ذكرت المسؤولية الخلقية فقد أثرت مشكلة الخير والشر ، « والخير والشر في رأي لا شأن لهما بالانسان الفرد ، ولا وجود لهما الا بالمجتمع » - وهو رأي نشته هنا كما اراده صاحبه ، ولكنه رأى يدعو الى شيء من التأمل قبل قبوله ، فهل يا ترى يجوز للمنزل وحده في جزيرة أن ينتحر مثلاً ؟ فإذا قلنا أن ذلك لا يجوز ، لأن فيه افتئاتاً على الحياة التي ليس هو وحده صاحبها ، فقد قلنا بذلك أن الانتحار شر حتى ولو لم يكن المنتحر فرداً في مجتمع - لكنني أترك أمثال هذه الوقفات الجانبية لأنصرف الى رأي الحكيم كما اراده في تعادليته ؛ فالخير - عنده - لا يكون الا فعلاً ارادياً يؤدي الى نفع الغير ، والشر هو الفعل الارادي الذي يؤدي الى ضرر الغير ، أي أن ادينا الحكيم - إذا نسبناه الى إحدى مدارس الأخلاق - انتمى الى مدرسة المنفعة ، التي تقيس الفعل بنتائجه لا بشيء في طبيعة الفعل نفسه ، ولست أريد أن أستطرد هنا مرة أخرى لأقول أن القائلين بهذا المذهب هم عادة الفلاسفة الذين يركنون في عملية الادراك الى الحس والعقل وحدهما ، لا الفلاسفة الذين يعترفون بادراك القلب ، اذ لهؤلاء قول آخر يجعل الخير والشر صفتين في الأفعال نفسها بغض النظر عن نفعها وضررها ، وبغض النظر عن انعزال الانسان أو اشتراكه مع غيره في مجتمع .

ومهما يكن من أمر فالحكيم في تعادليته يرى أن الخير والشر كليهما ضروري ليعادل أحدهما الآخر ، ويضرب أمثلة

من مسرحياته كيف جمع الطرفين في كل شخصية من شخصياته ،
وينتقل المؤلف الى فكرة العقاب ، ليرى فيه رأيا طريفا ، هو
أن فعل الضرر بالناس لا ينبغي أن يقابله سجن يحرم صاحبه
من حريته ، إذ التعادل لا يكون بين الشر والحرية وإنما يكون
بين الشر والخير ، ومؤدى ذلك هو أن أجعل الشرير الذى فعل
أفعلا ضارا يؤدي فعلا نافعا ليتعادل نفعه للناس مع ضرره .

وفكرة الخير والشر تنتج عنها فكرة الضمير ، وهنا
يحاول الحكيم أن يحدد معنى « الضمير » بقوله « انه شعور
الذات بشر لحق الغير لم يقدم عنه حساب » فالمذنب الذى
يعاقب على ذنبه لا يؤنبه ضميره على شيء ، كأنما الضمير
لا يتحرك الا اذا كان صاحبه مدينا ازاء المجتمع بضرر الحق به
ولم يدفع مقابله من النفع ما يتعادل معه ، وهذا التعادل بين
الضرر والنفع ، أى بين الشر والخير ، هو ما يسميه المجتمع
بالعدل ، واذن « فالعدل هو المظهر الأخلاقى للتعادل ، والضمير
اذن هو الشعور بالعدل » ، وكما يقال أن للفرد الواحد ضميرا ،
كذلك يقال أن للمجتمع بأسره ضميرا ، يؤدي المهمة نفسها ، أعنى
أنه يورق المجتمع اذا ما أحس أنه أوقع الضرر بغيره أو أحس
بأن طائفة منه أضرت بطائفة أخرى من أبنائه ، ومن هنا تقوم
الثورات الاجتماعية لترد للمظلوم حقه .

ويعتقد الحكيم أن مسألة الضمير هذه مقصورة على
الأفراد داخل الجماعة الواحدة ، أما اذا انتقلت الى السياسة
والى الاقتصاد ، فانك هنا تجد التعادل قائما بين الأطراف
المتضادة ، قيامه فى دنيا الحيوان والنبات ، وفى السياسة لابد
أن تتعادل القوى ، ومحال أن يقوم فى العالم قوة واحدة بغير
قوة أخرى تعادلها ، ويضرب المؤلف لنا أمثلة من التاريخ ، تدل
على أنه حتى اذا قامت قوة واحدة ، نراها على الفور قد
انقسمت على نفسها شطرين يتعادلان كما حدث للإمبراطورية
الرومانية مثلا .

والأمر فى السياسة الداخلية شأنه شأن الأمر فى السياسة
الخارجية ، لأنه فى السياسة الداخلية لابد من تعادل بين الحاكم

والمحكوم ، ولما استطاع الشعب في العصور الحديثة أن يحكم نفسه بنفسه ، نشأت الأحزاب التي يعادل بعضها بعضا ، « فاذا تغلبت طائفة في النهاية وابتلعت كل ما عداها من الطوائف والطبقات واتحدت في قوة واحدة تشمل الدولة كلها ، فان هذه القوة أيضا لا تلبث أن تولد قوة أخرى خفية تعارضها وتجاهد في الظهور ، وقد تخنق وتكبت وتهزم وتخفق ، ولكنها لا بد يوما أن توجد ، لأن قانون التعادل الذي نرى مظهره في الشهيق والزفير هو الذي يعمل هنا أيضا ، ونرى مظهره في وجود حركة توازن حركة ، لأن هذا هو شرط الحياة » .

ذلك هو شأن السياسة - خارجيها وداخليها على السواء - أما في الاقتصاد فان قانون التعادل يفعل كذلك فعلمه بصورة واضحة فلا بد أن يكون هناك توازن بين العرض والطلب ، كالتوازن بين الشهيق والزفير ، وكذلك الأمر في ضرورة التعادل بين الصادرات والواردات ، وبين الإيرادات والمصروفات ، وهكذا .

وان فكرة التعادل هذه لتراها في الطبيعة نفسها على صورة الفعل ورد الفعل ، فكل فعل له الفعل الذي يرد عليه ليحدث التعادل ، مهيما يكن المجال الذي يحدث فيه ذلك الفعل ، وأذن فالتعادل هو قانون الطبيعة وقانون الإنسان معا .

وهكذا ينقلنا الى الميدان البيولوجي لنرى أن عملية الحياة نفسها وتطورها قائمة على التعادل ، ففضلا عن التعويض الذي تلجأ اليه طبيعة الكائنات الحية لتوازن بجوانب القسوة جوانب الضعف ، ولتعويض النقص هنا بالزيادة هناك ، فاذا كانت النحلة رقيقة الجناح ، فهي حادة الأبرة ، أقول انه فضلا عن عملية التعويض هذه ، فان الطبيعة في تطورها تستخدم أداة الفعل ورد الفعل في سيرها قدما وإلى أعلى وأقوى ، فاذا رايت الشجرة تنتقل من خضرة يانعة في الربيع الى صفرة ذابلة في الخريف ، ثم الى خضرة يانعة في الربيع التالي وهلم جرا ، فقد تظن أن سيرها يتم في خط مستقيم ، أو أنها تسير في خط بدور على نفسه فلا يتقدم خطوة الى الأمام ، وبذلك لا يكون

ثمة « تطور » ، لكن حقيقة الأمر هي أن هذه الدورة تلازمها دفعة الى الأمام يظهر أثرها في الأجيال القادمة من الكائن الحي ، وحتى أجرام السماء في سيرها تتحرك في هذين الاتجاهين معا : تدور حول نفسها وحول الشمس ، لكنها في الوقت نفسه « تسير في الفضاء الى الأمام في اطار المجموعة الشمسية بأكملها » ، وقل شيئا كهذا في الانسان وحضارته ، فقد يتعاوره الظلام والنور في حركة كحركة الليل والنهار ، ولكنه مع ذلك يسير الى الأمام خلال دورات من الفعل ورد الفعل ، وأنت لتجد هذه الفكرة عن التطور في مسرحية شهرزاد .

ويطبق الحكيم فكرة التعادلية في ميدان علم الاجتماع ، كما طبقها في ميادين الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والاقتصاد والبيولوجيا ، فيجىء التطبيق هنا على صورة التضاد بين الفكر والعمل تضادا لا بد أن ينتهى الى التعادل بينهما ، لولا أنى أثر ألا أعرقل سير الفكرة التعادلية باعتراضات جزئية ترد على خاطري كلما مضيت في صفحات هذا الكتاب ، لو قفت هنا وقفة أناقش فيها هذه القسمة الى فكر بلا عمل وعمل بلا فكر - هذا اذا أخذنا الفكر بمعناه الذى يأبى أن يدخل فيه أخلام اليقظة وشطحات الوهم - لكن الحكيم على كل حال يضاد بينهما ، الى الأحد الذى قد ينتصر أحدهما على الآخر فيخضعه لسلطانه ، وهنا تجد اما أن رجل الفكر خاضع لرجل العمل ، واما أن تجد رجل العمل خاضعا لصاحب الفكر ، ولكن هذا التضاد قد يقف عند حد التعادل بين الضدين ، فلا خضوع لجانب منهما الجانب الآخر ، وعندئذ يتم التعادل وتصلح الحياة .

وان التعارض بين العمل والفكر ، لهو الذى تراه - فيما يقول أديبنا الحكيم - فيما نشأ من صراع على طول التاريخ بين الملوك من جهة ورجال الدين من جهة أخرى ، ولئن استطاع الفكر في صورته الروحية هذه أن يصمد لأصحاب السلطان ، فقد عجزت صور الفكر الأخرى كالفلسفة والأدب والفن ، عن هذا الصمود ، ولذلك نرى أصحابها قد ذلوا لأصحاب السلطان ، وهنا يقترح الحكيم اقتراحا جميلا ، وهو أن سر ضعف رجال الفكر أمام أصحاب الحكم ، هو تفككهم ، ولو تكاتفوا وتآزرُوا ، لتكونت منهم

قوة تعادل قوة الحكام ، ولنلاحظ أن رجال الحكم في عصرنا هذا ، برغم أنهم جاءوا الى مراكز الحكم بانتخاب الشعب ، إلا أن شعور الجفوة ما زال قائما بين رجل التنفيذ من جهة ورجل الفكر من جهة أخرى لما يخشى أن يوجهه رجل الفكر من نقد وتوجيه .

ويستطرد الحكيم هنا ، فيقول أن عصرنا الراهن قد ابتكر طريقة يستطيع بها رجل السلطان أن يسكت رجل الفكر ، فهو اليوم لا يعذبه ولا يسجنه كما كان يفعل الحكام السابقون ، لكنه يستدرجه الى حظيرة السياسة العملية ، فيلغى بذلك وجوده ، لأنك اذا ادمجت الفكرة في العمل ، لم يعد فكرا ، « فواجب رجل الفكر اذن أن يحافظ على كيان الفكر ، وأن يصون وجوده الذاتي حرا مستقلا » .

ولكن ذلك لا يعنى أن « ينعزل » الفكر ، فاستقلال الفكر شيء وانعزاله شيء آخر ، اذ المنعزل لا يؤثر في غيره ولا يتأثر به ، فكأنه معدوم بالنسبة الى الآخرين ، ولا فرق بين فكر ينعزل عن العمل وفكر يتبعه العمل ويذيبه ، لأنه فى كلتا الحالتين مفقود معدوم ، أما استقلال الفكر عن العمل - بغير انعزال - « فهو أن يكون له كيان خاص وإرادة خاصة فى مواجهة العمل ، حتى يستطيع أن يتأثر به ويؤثر فيه » .

وأخيرا يجيء ميدان الأدب والفن ، فهنا يكون التعادل بين التعبير والتفسير ، بين الأسلوب والموضوع ، « فالأثر الأدبى أو الفنى لا يكتمل خلقه ولا ينهض بمهمته الا اذا تم فيه التوازن بين القوة المعبرة والقوة المفسرة » لكن هذا قول يريد شرحا ، فيشرحه المؤلف شرحا أسهب فيه ، أما التعبير فيقصد به شيئا غير « الشكل » لأنه الشكل مضافا اليه شيء آخر ، هو الموضوع نفسه الذى سيق فيه ، التعبير هو الشكل والشيء الذى يتشكل فيه ، هو الأسلوب والموضوع معا ، فاذا تعادل الأسلوب والموضوع ، اذا تعادل الشكل والمضمون ، كان لنا بذلك « تعبير » قوى ، أما اذا طغى أحد الطرفين ، كأن نزخرف الأسلوب ولا موضوع ، أو ان نضع الموضوع العظيم فى شكل سقيم ، ففى كلتا الحالتين لا نظفر بتعبير له شأن فى دنيا الأدب والفن .

ولئن كان التعبير بالمعنى الذى يتعادل فيه الشكل والموضوع هو - كما يقول الحكيم « كل شيء فى نظر الفن » ، فهو ليس كل شيء فى نظر التعادلية ، « ففوة التعبير عند التعادلية يجب أن تقتصر فى الأدب والفن بقوة التفسير » ، والمزاد بالتفسير ذلك الضوء الذى يلقيه الأديب أو الفنان على موضع الإنسان فى الكون ومكانه فى المجتمع ، أو بعبارة أخرى ، فإن التعادلية تتطلب من الأدب والفن أن يضيف الى عالمى المتعة والجمال ضوءا كاشفا يهذى الإنسان فى طريقه الى الكمال ، أعنى أن يكون للأدب والفن « رسالة » ، فاذا اكتفينا بالتعبير وحده ، كان لنا بذلك فن لفن ، واذا اكتفينا بالتفسير وحده ، كان لنا بذلك فن ملتزم برسائلته وكفى ، لكن المطلوب تعادل بين خصائص الشكل الأدبى والفنى ومضمون الرسالة المراد نشرها فى آن معا .

وهنا يجد الكاتب نفسه أمام موضوع الالتزام وجها لوجه، ويرى لزاما عليه أن يرى كيف يكون التعادل بين حرية الأديب والالتزامه ، وفى رأيه أن الالتزام واجب ، شريطة ألا يكون مصدره غير ذات الفنان ، لأنه لو جاء من خارج الفنان ، كان الزاما ، وفقد الأديب حريته وفقد الأدب كيانه ، لا بل التزام الأديب برسائلته هو ، لا ينبغى أن يطول به الأمر ، اذ لا يد من مراجعة الرسالة المراد تبليغها آنا بعد آن ، والا أصبح الأديب عبدا لشيء مضى أوانه وتغيرت عليه الظروف .

ألا أن فلسفة الأمة هى مجموع فلسفات أبنائها الذين استطاعوا أن يتخذوا موقفا فكريا ، واستطاعوا أن يصوغوا ذلك الموقف فى عبارة يتبادلها الناس ، ويحملها الزمن الى الأجيال الآتية ، واذا كان هذا هكذا ، فائنا لن نذكر الفلسفة العربية بعد اليوم ، الا وفى أذهاننا فكرة التعادلية التى بسطها أديبنا الحكيم فى كتاب له بهذا العنوان .

شاهد على الصهيونية من يهود

لو كتب كاتب عربى فى الصهيونية بما يفضحها ويشينها .
لقليل : عدو كتب ؛ ولو كتب فيها أوروبى محايد بما يظهر مواضع
الخطر والشر والسوء ، لقليل : مناهض للسامية تعصب ؛ لكن ماذا
يقال اذا كان الكاتب يهوديا ، بل مديرا للمجلس اليهودى الأمريكى ؟
ان له من يهوديته ما يعصمه من تهمة العداوة للجنس السامى .
ومن أمريكيته ما يضمن عطفه مقدما على اسرائيل ؛ واذن فلشهادته
قيمة مضاعفة ، لأن يهوديته وأمريكيته معا لم تستطيعا أن تحجبا عنه
الحق حين فتح عينيه ليراه .

وأما هذا اليهودى المرموق فى يهوديته ، فهو الدكتور المر
برجر Elmer Berger ، المدير التنفيذى للمجلس اليهودى فى
أمريكا ؛ طاف بأقطار الشرق الأوسط فى زيارة أراد بها أساسا أن
يستطلع حالة الاقليات اليهودية فى تلك الأقطار ، ليبعث برسائله
تباعا عما يراه ويسمعه ؛ فزار القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق
والقدس العربية فى الأردن ؛ ثم ختم الجولة بزيارة للقدس المحتلة
فى اسرائيل ؛ كان تاريخ خطابه الأول يوم ٧ ابريل (نيسان)
١٩٥٥ ؛ أرسله من السفينة التى أقلته من أمريكا عبر المحيط
الأطلسى ، وأعقبه خطاب ثان من السفينة ؛ ثم بدأت رسائله من
القاهرة ، حيث بعث بست رسائل خلال أسبوعين أقامهما بها ،
وتركها الى بغداد ليبعث منها برسالة واحدة ، ثم عقب عليها ببيروت
فأرسل منها رسالتين ؛ ثم دمشق فأرسل منها كذلك رسالتين ؛
وبعدئذ أرسل من القدس العربية أربع رسائل ، ومن القدس المحتلة
أربع رسائل ، ومن حيفا رسالة ، وختم بثلاث رسائل أرسلها وهو

فى طريق عودته ، من الطائفة ومن السفينة ومن طنجة ومن باريس ؛ فمجموع الرسائل ست وعشرون ، كتبت على مدى شهرين ونصف شهر ؛ وقد جمعت فى كتاب صغير ؛ قرأته فلمست فيه الدقة والأمانة والصدق ؛ وأحسست من عنوانه شجاعة كاتبه فى مواجهة الصهاينة ، اذ جعل العنوان : « على من يعرف الحق أن يعلنه » ، وكانت الرسائل كلها موجهة الى شخصين بالاشتراك ، هما رئيس المجلس اليهودى ومقرره .

وفىما يلى لمحات مما ورد فى هذه الرسائل ، ومنها يرى انقارىء صورة لاسرائيل بالقياس الى الوطن العربى ، فبينما وجد الزائر اليهودى فى أرجاء الأمة العربية سعة الصدر وسماحة النفس واعتدال الراى وتسامح العقيدة وروح الأخاء ، مما لم يسمع الزائر اليهودى ازاءه الا أن يعبر عن دهشته العميقة للفارق الفسيح بين ما وجدته وما سمعه وراه ، وبين ما كان قد تسلل الى وطنه ووجهه خلال الدعاية الصهيونية التى تطن فى أرجاء العالم بعامة ، وفى الولايات الأمريكية بخاصة ؛ أقول إنه بينما وجد كل هذه الجوانب فى البلاد العربية ، مما لم يكن يتوقع شيئاً منه ، رأى العنت كل العنت - وهو اليهودى المرموق فى يهوديته ، والأمريكى البارز فى أمريكيتة - رأى هذا العنت كله من اسرائيل ، قبل دخوله فيها وبعد دخوله .

فهذا هو خطابه الأول يكتبه على ظهر السفينة وهى تعبر به المحيط ، يذكر فيه حادثتين وقعتا له قبل أن يغادر بلاده بأيام قلائل ، يقول عن أحدهما : ... انكما تعلمان ما كنت قد لقيته من مصاعب حين أردت أن أحصل على تأشيرة الدخول فى اسرائيل ، فقد كتبت خطاباً رسمياً الى أفرام هارمان - القنصل العام الاسرائيلى فى نيويورك - بالإضافة الى الطلب العادى الذى كنت قد قدمته قبل ذلك ببضع أسابيع ؛ وانتهى الأمر الى أن دعيت الى مقابلة السيد هرمان على غداء ؛ وبدل أن نتحدث على الغداء عن تأشيرة الدخول التى طلبتها ، دار الحديث عن السبب الذى يدعونى الى

الذهاب الى اسرائيل ، وما هو الا أن تأدى بنا الحديث - بما اقتضاه منطق السياق - الى مناقشة طويلة جدا حول مسائل مذهبية ... وأظن أنني أستطيع تلخيص ما دار بيننا حتى ساعة متأخرة من عصر ذلك اليوم ، بقولى انه كان حديثا هادئا ومنبها للتفكير ، لكننا انتهينا منه الى ادراكنا بأن ما بينه وبينى فى رأى هو ما بين القطبين ؛ اذ لم يكن بينى وبينه أرض مشتركة على الإطلاق ؛ فهو - كأغلبية رجال الحكومة الاسرائيلية - علمانى الى أعماقه ، لا يرى فيه أدنى شعور بالعقيدة اليهودية ؛ وهو يكرس نفسه لما يسميه « الأمة اليهودية » (فلا يكفيه أن يتحدث عن دولة يهودية) ... فهو يقول أن مصالح الأمة اليهودية فى العالم تأتى أولا ، ومنها تنبثق الدولة ؛ لأنك - هكذا قال - - اذا ضمنت أن يتماسك يهود العالم فى شعب واحد ، فقد ضمنت أن يتكفل هذا الشعب الواحد بإعادة دولة اسرائيل اذا ما أصابها سوء .

وقد جردنا الحديث الى محاولة اسرائيل تهجير اليهود من اوطانهم اليها ، وعلمت منه كيف كان خلال الحرب العالمية الثانية (أى قبل نشأة اسرائيل) يمثل « الوكالة اليهودية » فى رومانيا ، وكيف حاول عندئذ جمع المال والنفوذ ، ليستطيع بهما أن يخرج يهود رومانيا ليعتصم بهم الى فلسطين ، لكنه لم ينجح الا بقدر ضئيل ؛ ولما أبدت له رأى فى حوادث شمالى افريقيا ، التى حدثت بتحريك من الصهاينة ، قال لى ان اسرائيل فى الحقيقة ليست بحاجة الى يهود عرب ، ثم قال : « أننى لعلى استعداد أن أعطيك عشرة من اليهود العرب لاستبدل بهم يهوديا أمريكيا واحدا » ؛ وأضاف ما معناه أن اسرائيل الصهيونية انما تفعل ذلك لاتقاز اليهود ممن يحيطون بهم ؛ فاعترضته متعجبا كيف تريد اسرائيل الصهيونية هذه أن تجعل من نفسها الها يعمل على تخليص عباده ؛ وتساءلت لماذا تظن اسرائيل أن يهود أمريكا مثلا يحبون مغادرة وطنهم الأمريكى ليقيموا فيها ؟ ولما أبدت له رأى بأن اليهودى حيث كان ، اذا هو أدمج نفسه فى أبناء وطنه ، يشاركهم ويسايرهم

كما ينبغي له أن يفعل ، اختفت كل مشكلة اليهود كما يتصورها ،
أقول انى لما أبديت له ذلك ، أجاب على الفور بان مثل هذا الدمج
مضاد لأهداف اسرائيل ، لأن من شأنه أن يفتت « الشعب
اليهودى » ، ولا تصبح بين أفراد تلك الرابطة التى هى فى رأى
الصهيونية جديرة بالاهتمام الأول ؛ ثم دار بيننا حديث طويل عن
يهود أمريكا ، أما أنا فوجهة نظرى هى أن تبقى اليهودية بالنسبة
اليهم عقيدة دينية لا تمس ولاهم لأمريكا فى شىء ، وأما هو فوجهة
نظره - وهى وجهة نظر الصهاينة جميعا - أن جزءا من العقيدة
الدينية اليهودية نفسها ينبغي أن يكون اقامة الرابطة التى تربط
يهود العالم فى أمة واحدة ؛ يقول ذلك عن العقيدة الدينية اليهودية
مع اعترافه فى أثناء الحديث أنه لا يعيا بهذه العقيدة من حيث هى ،
ولا يريد لها إلا أن تكون أداة لتحقيق أغراض السياسة الصهيونية؛
حتى لقد صارحته بوجهة نظرى ، وهى أن اسرائيل تريد فى حقيقة
أمرها أن تباعد بين اليهود وديانتهم ، مصطنعة لهم موقفا دنيويا
سياسيا صرفا ؛ وبينت له أن أنشطار اليهود على هذا النحو ،
بحيث يصبحون فريقين : فريقا يستهدف جمع اليهود تحت راية
السياسة بغض النظر عن العقيدة الدينية، وفريقا آخر يريد لليهود
أن يظلوا مواطنين حيث هم ، مع احتفاظهم بعقيدتهم الدينية ، ليس
هو بالأمر الجديد ، بل ظهرت بوادره منذ الثورتين الأمريكية
والفرنسية فى القرن الثامن عشر .

كانت تلك المقابلة مع هارمان احدى الحوادث اللتين قال
الكاتب فى أول خطابه أنه صادفهما قبيل مغادرته نيويورك ، وأما
الحادثة الثانية فهى أنه حضر مع زوجته احتفالا راقصا ، اكتفيا فيه
بالجلوس والمشاهدة ، فشاركهما على المائدة رجل وزوجته ، وسرعان
مادخلوا معا فى حديث ، تبين منه أن هذا الرجل يعمل فى وزارة
الخارجية الأمريكية ، وأنه من خبراء الشرق الأوسط ، ولما علم أن
محدثه هو مدير الجمعية اليهودية الأمريكية - التى لا تناصر
الصهيونية وجهة نظرها بالنسبة لاسرائيل ، قال له ما معناه أنه
لو ترك لرأيه الحر ، لما رأى غير هذا الرأى المعارض للسياسة

الصهيونية ، وأن الوجود الاسرائيلي لا يقوم على أساس عادل .
لا اذا بترت العلاقة بينهما وبين الصهيونية العالمية .

ونقفز في صفحات الكتاب لنصل الى الرسائل المبعوثة من القاهرة ؛ وأهم ما ورد في الرسالة الأولى (تاريخها ١٤ من ابريل ١٩٥٥) لقاء بين الكاتب وحاخام اليهود بالقاهرة ، حاييم ناحوم ، « وهو شيخ جليل في الثالثة والثمانين من عمره ، وكان قبل هذا حاخام اليهود في الامبراطورية التركية ، وقد لبث في مصر ثلاثين عاماً ، وهو اليوم كفيف البصر ، لكنه من نفاذ الرأي ويقظة الوعي في درجة لا تستطيع أن تتخيل درجة أبعد منها ؛ ولأننى أعام التضليل الذى يذاع فى أمريكا عن اليهود فى البلاد العربية ، فأننى أؤكد هنا أن الاجتماع بالحاخام كان فى منزله ، ولم يحضره أحد من رجال الحكومة وانه لمن باب التفكهة أن أذكر - فى مواجهة التفرقة الباطلة التى تضيعها الدعاية الصهيونية للتمييز بين العربى واليهودى - أن الحاخام يلقب «بالأفندى» عند المصريين لولا أن هذا اللقب لم يعد يستعمل بصفة عامة فى كل انحاء البلاد بعد الثورة ، على أنى أريد كما أن تعلم أن اللقب كان يراد به الاحترام ؛ ولذلك لم تكن دهشتى عظيمة حين ذهبنا الى شقة الحاخام ناحوم ، لأراه هناك جالسا وعلى رأسه الطربوش العربى ، وتساءلت ماذا يا ترى يكون الرجوع اذا ما ظهر الرجل فى حنلة يقيمها الصهاينة فى نيويورك ؟ »

« تحدثت مع الرجل ساعتين ، وطرقنا بالحديث موضوعات كثيرة ، فوجدته عدوا للصهيونية لا يرغب فى شىء رغبتة فى التنصل منها؛ وقد قص على قصة منذ كان فى الماضى مقيما فى تركيا» كيف جاء عندئذ وفد صهيونى يطلب منه التوسط لدى السلطان ليسمح للصهيونيين بشراء الأراضى فى فلسطين ، فأفهمهم أن مثل هذه الوساطة تسره او كان يعلم أن الأراضى تباع لليهود من حيث هم « أفراد » يعتزمون أن يكونوا مواطنين فى فلسطين ، لكنه لن

يتوسط في ذلك مادام يعلم أن الأراضي إنما تشتري تحقيقا لخطة « جماعية » يراد بها خدمة الحركة الصهيونية .

ومضى الكاتب في رسالته ليقول انه لا بد لمن يريد أن يرى الحقيقة بعينه ، أن يحضر الى هنا ليرى كيف تمارس العقيدة اليهودية بكل شعائرها في حرية تامة ، وكيف يشارك المواطنون اليهود سائر أبناء وطنهم في نشاط الثورة ؛ ثم يؤكد الكاتب - وكأنما هو في عجب مما يرى - أن ليس في مصر علامة واحدة تدل على اضطهاد السامية (وفاته أن يعلم أن العرب هم أنفسهم ساميون) ، وقد أثبت الكاتب في رسالته هذه ما أنبأ به الخاخام ناحوم ، من أنه في الأسبوع الماضي ، دعى مع قادة المسلمين والمسيحيين ، للمشاركة في الاحتفال برفع العلم المصري لأول مرة على مدينة السويس ؛ فأين هذه المساواة في المواطنة برغم اختلاف الديانات ، أين هي مما يذيعه دعاة الصهيونية في أمريكا ؟

وفي رسالة تالية أرسلها من القاهرة (بتاريخ ٢٢ ابريل ١٩٥٥) يؤكد الكاتب ما ذكره في رسالته السابقة ، وما يغيب عن أذهان الأمريكيين بفعل ضلالات الدعاة ، من أن اليهود هنا هم عرب من العرب ، يتكلمون العربية ، ويرتدون ما يرتديه العرب ، ويبيعون للعرب ويشتررون من العرب ؛ ويقول انه لتأخذه الدهشة المزوجة بالعار حين يتذكر كيف يجلس الأمريكيون في جهلهم ، بل كيف يبدون استحسانهم أحيانا ، كلما وقف بينهم سفراء اسرائيل ، ووزراء اسرائيل ، يخطبون فيهم لجمع التبرعات ، مصورين البلاد العربية في حديثهم في صورة بشعة ، ما أبعدا عن الحقيقة كما تراها عين الرائي ، أفلا يجدر بهؤلاء المنصتين هنا في أعجاب أن يجيئوا الى هنا ليروا كيف يعيش خمسون ألفا من اليهود ، مواطنين عاملين أحرارا ، شاركوا حياة بلادهم في ماضيها ، وفي حاضرها وفي رسم مصيرها ؟ .

واتصل الكاتب بصحفي يهودي في مصر ، وطلب منه أن

يكتب له تقريراً عن حالة اليهود في هذه البلاد ؛ فكتب الصحفي يقول :

يتمتع اليهود المصريون والأجانب في مصر ، بحرية كاملة في عقيدتهم ، وفي التعبير عن أنفسهم وفي مزاولة أعمالهم ؛ وقد شارك اليهود في مصر - قبل حملة فلسطين وبعدها - في اقتصاد مصر وتجاريتها الى حد بعيد ؛ وحتى حين نشبت الحرب في فلسطين ، لبث اليهود المصريون يتمتعون بحقوقهم كاملة ، ويؤدون واجباتهم كاملة ، من حيث هم مواطنون مصريون ، ولم يشعر اليهود المصريون قط بأي اضطهاد أو تمييز عنصري ؛ فقد كان يمثلهم نواب في البرلمان المصري ، وحدث في أيام الحرب الفلسطينية أن كان عنهم نائبان في البرلمان ، هما أصلان قطاوي في مجلس الشيوخ، ورينية قطاوي في مجلس النواب .

وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ازداد شعور اليهود باحترام حكومة الثورة لهم ، اذ أن هذه الحكومة لم تدع فرصة واحدة تمر - دينية كانت أو اجتماعية - دون أن تنتهزها لتبين لليهود المصريين أن ليس عندها قط ما تميز به مواطنيها من المسلمين والمسيحيين عن مواطنيها من اليهود ، فرئيس الوزراء يشارك بنفسه في أعياد اليهود ويزور معابدهم ؛ ولما شكلت حكومة الثورة في مصر لجنة خاصة لوضع دستور جديد للبلاد، عينت فيها عضواً يمثل اليهود، هو الأستاذ زكي العربي المحامي المصري المعروف ؛ وانك لتجد في القاهرة والاسكندرية وغيرها من البلاد الهامة في مصر ، مدارس يهودية يديرها يهود ، حيث يستطيع التلاميذ اليهود أن يتعلموا العبرية بلا تدخل من أي موظف حكومي بأية صورة من الصور .

وبرغم حالة التوتر القائمة بين الدول العربية عامة ، ومصر خاصة ، وبين اسرائيل فان اليهود المصريين يقومون بدورهم في حياة مصر الاقتصادية والتجارية ، ولهم رموس أموال ضخمة

مستثمرة فى المصانع والشركات ، وفى مؤسسات الاستيراد والتصدير ، وفى البنوك .

نعم ان عددا من فقراء اليهود ، تحت تأثير الدعاية الصهيونية ، قد هاجروا من مصر الى اسرائيل ، لكن هذا العدد أخذ يتناقص بشكل ملحوظ منذ قامت الثورة ، ويرجع التناقص أساسا الى عاملين : أولهما التمييز فى اسرائيل بين اليهود العرب واليهود الوافدين من أوروبا ؛ فقد جاءت الأنباء ممن هاجروا الى اسرائيل ، بأن اليهود العرب هناك يكلفون بأداء أخط الأعمال شأنا ، كالعمل فى المجارى ، برغم انهم قد يكونون ممن ظفروا بقسط عال من التعليم ، على حين أن اليهود الوافدين من أوروبا يعاملون كما لو كانوا سادة ، وكما لو كان اليهود العرب عبيدا لهم وخداما ؛ وأما العامل الثانى فهو ما يشعر به اليهود المصريون - فى حكومة الثورة - بمساواة تامة بينهم وسائر المواطنين من مسلمين ومسيحيين فهم يختارون لأنفسهم من ضروب الأعمال ما يشاءون ، على حين أن زملاءهم فى اسرائيل يجبرون على الأعمال التى تختارها لهم السلطات .

على أن الدعاية الصهيونية - برغم هذه الحقائق - ما تزال تجد سبيلها الى نفوس عدد من اليهود الفقراء ، الذين قد يتوهمون أنهم مصادفون ثراء فى اسرائيل ، فيهاجرون بمعونة تأتيهم من عملاء الصهيونية ، وترسل لهم تذاكر السفر مجانا الى مرسيليا ، كما ترسل لهم إعانات مالية لأعداد أنفسهم بالثياب وغيرها من لوازم السفر ؛ وإن الحكومة هنا لتعلم مقصد المهاجرين ، ومع ذلك فهى لا تقف فى سبيل هجرتهم .

ويقول هذا الصحفى اليهودى المصرى فى تقريره : اننى لأرى - باعتبارى مواطنا مصريا يعتنق اليهودية دينا - أن الدول العظمى قد اقترفت أفحش خطيئة ضد يهود العالم بأن أقامت دولة اسرائيل ، لأنها بذلك قد عزلت اليهود فى معظم أرجاء الدنيا

اذ نظر اليهم على انهم موالون لهذه الدولة الوليدة ، وانهم ليسوا على ولاء للبلاد التى يعيشون فيها ، وحسبوا كما او كانوا مواطنين اسرائيليين يقيمون خارج بلادهم ؛ وفى الوقت الذى عارضت فيه تلك الدول العظمى بكل قوتها ، النازية والفاشية ، واتهمتهما باضطهاد اليهود فى المانيا ؛ وفى الوقت الذى لم تدخر فيه تلك الدول العظمى جهدا فى ايواء اللاجئين اليهود الذين طردوا من المانيا ، فهى لم تصنع - حتى الآن - شيئا قط لاعادة اللاجئين العرب الى ديارهم فى فلسطين ، او لتعويضهم ، وتركتهم خلال السنوات السبع الماضية (من ١٩٤٨ الى ١٩٥٥ وهى تاريخ كتابة هذا التقرير) مشردين فى الصحراء ؛ بلا مأوى ؛ واننا نحن اليهود المصريين لنشعر بالمفارقة حين نرى انفسنا فى مأمن من وطننا ، ثم نرى هؤلاء اللاجئين يتجرعون العيش المر فى حياة متوترة قلقة ..

وفى رسالة أخرى من القاهرة ، وصف الكاتب مقابلة له مع شيكوريل ، يقول فيها : قابلنا السيد شيكوريل فى مكتبه الكائن فى متجره - وهو اكبر متجر فى مصر ، مليء بصنوف السلع ، جميل البناء حديثه - وكان معه فى مكتبه الحاخام ناحوم ونائب مدير المتجر ، الذى هو عضو بارز فى الجالية اليهودية ؛ انك حينما توجهت هنا فى لقاء على ميعاد ، كانت أول خطوة فى مراحل العمل هى أن تشرب فنجانا من القهوة التركية - وبهذه البداية بدأت زيارتنا للسيد شيكوريل ، فقلما يبدأ حديث جاد الا بعد أن تكون هذه الشعيرة قد تمت ؛ وبدأت أنا الحديث - كما رجائى السيد شيكوريل أن أفعل - بأن أخبرتهم عن المجلس اليهودى الأمريكى ، وعن دهشتى السارة التى دهشتها حين سمعت الحاخام ناحوم وهو يحدثنى عن اليهود فى مصر ، والطمانينة التى يتمتعون بها فى حياتهم ؛ وشرحت لهم كيف أن ضجة الدعاية الصهيونية فى أمريكا ، والدعوة هناك لجمع المعونات لاسرائيل ، قد ضللت حتى أولئك الذين أرادوا منا أن يحصلوا على معلومات صحيحة عن حالة اليهود فى البلاد العربية ، فكان كل ما سمعناه تقريبا هو التهم التى وجهتها الصهيونية واسرائيل الى العرب بأنهم يريدون ابادتهم ، وبأنهم

يضطهدون الساميين ؛ فأكد لى السيد شيكورييل صحة ما سمعته قبل ذلك من الحاخام ناحوم، وأن هذه التهم كلها باطلة بطلانا تاما؛ نعم ان هناك شعورا بالقلق ، لكنه شعور ناجم من التحول العميق الذى تتحول به البلاد من حياة الى حياة ، لا من اضطهاد موجه الى اليهود بأية صورة من الصور ؛ ولئن كان الفقر الشديد شائعا بين اليهود هنا ، فهي حالة تصدق على مصريين كثيرين من ديانات أخرى ، وان مثل هذا الفقر لهو نفسه أحد العوامل الهامة التى أدت الى قيام الثورة ؛ وقد اتهم السيد شيكورييل وكلاء الصهيونية باستغلالهم لأمثال هذه الظروف القائمة ، مع علمهم أنها لا تمت بصلة على الاطلاق بعلاقة اليهود بغيرهم ؛ .. ويعتقد السيد شيكورييل أنه برغم جهود الصهيونية نحو تهجير اليهود ، فليس هنالك الا عدد قليل جدا من يهود مصر يفكرون أقل تفكير في الهجرة الى اسرائيل .

ولعل أقوى حجة قدمها السيد شيكورييل فى حديثه ، هي خبرته الشخصية التى صادفها فى عمله ، فقد أحرق متجره فى حريق القاهرة التى حدثت فى يناير سنة ١٩٥٢ - وكان ذلك قبل الثورة - فواجه هو وشركاؤه هذا السؤال : هل يعيدون بناء المتجر فى القاهرة ؟ أو يقررون بأن الأمل فى المستقبل مسدود أمام اليهود المصريين ؟ « وان جوابنا عن هذا السؤال » - هكذا استطرد شيكورييل فى حديثه « لتراه قائما فى هذا البناء الجديد الذى يعد من أجمل المباني فى مصر ، فهو كاف وحده للدلالة على ما نظنه بالنسبة الى مستقبل اليهود فى مصر » .

ومضى الكاتب يقص فى رسالته هذه عن حديث فرعى دار قى مكتب السيد شيكورييل ، « وذلك أن الجالية اليهودية أرادت أن تقيم لنا زوجتى وأنا - احتفالا تكريميا، وأراد السيد شيكورييل أن يستطلع مسئولا فى الحكومة رأيه فى ذلك ، وجاءنا شاب نابه واشترك معنا فى الحديث ، فأكد لنا رغبة أولى الأمر فى أن يحضر بعضهم هذا الحفل ، لأنهم حريصون أشد الحرص على أن يظهروا

للجالية اليهودية ما يكونه لهم من رعاية لأوجه نشاطهم الاجتماعي؛ واذن فالحكومة لم تكتف بمجرد الموافقة على إقامة الاحتفال ، بل أرادت انشاركة فيه ؛ ان رجال الحكومة هنا يعلمون ما يتهمهم به الصهيونيون من اضطهاد للسامية ، ويريدون أن يبطلوا الاتهام ، وقد كان أروع جانب من حديث الشاب اللامع الذي جاءنا موفدا من الحكومة ، حين أخذ الحاضرون يحددون مكان الاجتماع ، فكان رأى شيكوريل أن يكون الاجتماع في مكان ما من ممتلكات الجالية اليهودية ، فأصر الشاب على أن يكون الاجتماع في فندق سميراميس، تاركا الاختيار الأخير للسيد شيكوريل ، لكن وجهة نظره في تفضيل الفندق للاجتماع، أقامها على أساس أنه بينما الحرية التامة مكفولة لكل فئة دينية أن تمارس شعائرها على أى نحو شاءت ، فان الحكومة حريصة على الفصل بين النشاط الاجتماعي والعبادة الدينية ، وان اجتماعا كهذا اذا ما أقيم في فندق عام ، كان دليلا على الفصل بين الجانبين . . . ويقول صاحب الرسالة انه بعد حوار طريف بين شيكوريل من طرف ، وهذا الشاب النابه من طرف آخر ، سئل ماذا تختار لنفسك أنت وأنت موضع التكريم فأجاب بأنه برغم أنه لا يهتم بمكان الاحتفال أين يكون ، لكنه يؤيد الشباب في وجهة نظره ، لأنها هي نفسها وجهة النظر التي ينظر منها المواطن الأمريكى .

ويكمل الكاتب رسالته هذه بوصف لزيارة قام بها لمديرية التحرير ، وللجهود التي رآها مبذولة هناك ، واستطرد ليثنى على العزيمة الماضية التي لا تكل ولا تمل ، عزيمة الحكومة والزعماء في بعث الحياة بعثا جديدا؛ ثم يصف زيارته للمحطة الكبرى ومصانعها، وللمراكز الاجتماعية في الريف ، ويختم بحديث دار بينه وبين دبلوماسى في وزارة الخارجية ، تحدثا فيه عن سياسة مصر تجاه اسرائيل ، فوضع له هذا الدبلوماسى النقاط فوق الحروف ، مما جعله على علم تام بموقف العرب من هذه المصيبة التي أصيب بها العرب على أيدي المستعمرين .

ونخطو خطوا خلال الرسائل المرسلة من بغداد ودمشق
وبيروت وفيها معلومات قيمة وملاحظات جديرة بالنظر ، لنصل
مسرعين الى رسائل الكاتب من القدس بقسميها العربى والمحتل .
ففى رسالة من القدس العربية يكتب (بتاريخ ٢١ مايو (ايار)
١٩٥٥) قائلا انه يكتب والشعور يتملكه بأنه قد بعد عن دنيا الواقع
بعدا لم يحس له نظيرا من قبل ؛ وانه لمن المفارقات الغريبة أن يكون هذا
الشعور باللاواقع منبثقا من حقيقة واقعة ، وهى أن الكاتب يكتب
ما يكتبه وهو قابع فوق المركز العصبى للمشكلة التى استنفدت
كل طاقاتهم وقدراتهم العقلية مدى أعوام طوال : « فها هو ذا حائط
بأكمله من حوائط غرفتنا فى الفندق مصنوع من زجاج ، يؤدى
بنا الى شرفة رائعة ، لو وقفت فيها استطعت بالفعل أن أنفذ ببصرى
خلال نوافذ البيوت فى القدس المحتلة ؛ وقد اجتمعت هذا المساء
- فى حفل ساهر - بأناس عرب كانوا فيما مضى يعبرون هذه الرقعة
الصغيرة عائدین الى منازلهم : لكنهم الليلة لا يستطيعون الا أن
ينظروا من بعيد - وأن يتذكروا ؛ وانه لمن هراء القول أن يناقش
بعضنا بعضا فيمن هو المستول عن كون هؤلاء الناس واقفين هنا
وليسوا هناك ، لانه اذا كان صندوق الحلوى الزجاجى يحول بين
الطفل والحلوى ، فانها عندئذ تكون حقيقة لا تغيرها حقيقة أخرى ،
وهى أن ثمة خلافا فى الرأى عن اسم الصانع الذى صنع زجاج
الصندوق ؛ ويكفى أن تكون الحلوى ممتعة على هؤلاء الناس هنا ،
بعد أن كانوا هم أصحابها »

ويمضى الكاتب بعد ذلك فى التعبير عما يشعر به فى هذه
الرقعة المليئة بذكریات التاريخ ، والتى يمر عليها الزمن وكأنما
هى فى أزلية أبدية لا تشترك الزمن فى عبوره : « فالיום الذى
انتضى عليه الآن ثلاثة آلاف عام ، واليوم الذى سنصبح عليه غدا
فى هذا المكان ، موصولان فى وحلة زمنية واحدة ؛ ففى موضع
قريب من قبة الصخرة كان العمل قائما لرصف طريق يمتد الى
بيت لحم ، وعندما أزيلت آلات الهرس بعض الأنقاض من الطريق ،

انكشف جزء « جديد » من جدار قديم ، مما اضطر القائمين بالعمل أن يدوروا بالطريق في انحناءة بحيث يحافظون على الأثر المكشوف ، الى أن يقرر علماء الآثار المتخصصون ما إذا كان هذا الجدار « الجديد » القديم جزءا من « المعبد » الأصلي .

وهنا يستطرد الكاتب ليعود الى بعض ملاحظاته التي وقعت له في زيارته لسوريا ولبنان ؛ وبعد ذلك يمضي في رسالتين متتابعتين يشرح ويحلل ويصف كل ما رآه في معسكرات اللاجئين ، بروح ساخطة على الصهيونية التي أحدثت هذه الفظائع على رقعة كان ينبغي أن تكون آمنة مطمئنة .

ويدخل القدس المحتلة بإسرائيل ؛ فكان أول ما أثار حيرته ودهشته وغيظه أن ذلك الرجل « أفرام هارمان » قنصل إسرائيل العام في نيويورك ، كان قد أذن له بدخول إسرائيل ، لكنه فيما يبدو قد سجل الاذن على صورة تثير شكوك الواقفين على الحدود ؛ يبدأ الكاتب رسالته قائلا : هذا ختام اليوم الأول - أو على الأصح نصف اليوم - لنا داخل إسرائيل ؛ لقد عبرنا بوابة « مندلبوم » في الساعة الثانية بعد الظهر ، وأن هذه « البوابة » في حد ذاتها لظاهرة تثير الاهتمام ، وترمز للموقف كله هنا ؛ فبوابة مندلبوم هي « نقطة عبور » تمتد بضع مئات من الياردات على شارع كان ذات يوم شارعاً عاماً عادياً في القدس قبل حرب ١٩٤٨ ؛ وهو شارع يصل المدينة القديمة بالمدينة الجديدة ؛ وأما اليوم ، فعند مكان معين منه ، يقوم منزل كان يسكنه فيما مضى رجل بهذا الاسم « مندلبوم » ، وترى هنالك كوخاً صغيراً لشرطة الأردن ؛ أما المنزل فقد ضرب أثناء الحرب وهجره ساكنوه ، فاذا ما غادرت كوخ الشرطة الأردنية دخلت في جزء يمتد بضع مئات من الياردات ، هو جزء حرام لا يتبع أحداً بعينه ، لكنك لا تسير عبر هذا الجزء إلا إذا كنت من قبل قد أخطرت الحراس على جانبيه (الأردني والإسرائيلي) حتى إذا ما قطعت ، ألفيت كوخاً صغيراً آخر ، حيث الشرطة الإسرائيلية تراجع أوراقك ، داخلاً كنت أو خارجاً .

وبعد هذه المقدمة القصيرة يذكر لنا الكاتب أنه لولا شعوره
بواجبه نحو نفسه ، ولولا ما تذرعه من عناد ، لما اجتاز الحدود
الاسرائيلية أبداً ؛ ثم يقص قصة ذلك الشعور كيف نشأ عنده ،
فيقول انه كان قد قضى معظم الصباح محاولاً الحصول على استمارة
معينة تسجل عليها تأشيرة الدخول في اسرائيل ، لأنه لو سجلت
له هذه التأشيرة في جواز سفره ، لما استطاع بعد ذلك أن يدخل
البلاد العربية بذلك الجواز ؛ وهو يشهد بأن الموظفين في الجانب
الأردني كانوا أكثر من مجرد معاونين له ، فقد تطوع أحدهم بالمجيء
من داره لا لشيء الا ليضع له تأشيرة الخروج من حدود الاردن ؛ لكنه
ما أن بلغ حدود اسرائيل حتى بدأت المتاعب فبرغم أن الأمر
عادي ومألوف ، فقد اضطر الى أن يشرح للحراس على الحدود لماذا
يريد أن توضع له تأشيرة الدخول على الاستمارة لا في جواز السفر ؛
فأعجب العجب أن «ضابط الهجرة قد غافنى لحظة أدت فيها بصرى
الى السيارة التى كانت زوجتى فيها مع القنصل الأمريكى ، ووضع
التأشيرة على جواز السفر ، لا فى الاستمارة المنفصلة التى قدمتها
له » وبرغم أن الرجل أخذ يعتذر عن « الخطأ » فان الزائر يقول
فى رسالته : « لكننى على يقين من أنه خطأ متعمد » .

يدخل الزائر مع زوجته بسيارة القنصل الأمريكى فى
اسرائيل ، فاذا بمندوب سياحى يلاقيه ، ليصحبه فى سيارة أعدها
له الى فندق الملك داود ، وهنا اقترح القنصل أن يأخذه فى سيارته
هو ، حتى لا ينقلوا الحقائق من سيارة الى أخرى بغير داع ، فما هو
الا أن أبدى مندوب السياحة غيظه الشديد ، قائلاً أن الزائر على
كل حال عليه أن يدفع أجر السيارة التى أعدت له ، سواء استخدمها
أو لم يستخدمها ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله انه عندئذ أحس بأن
المسألة يستحيل أن تكون مجرد حسرة على بضعة جنيهات اسرائيلية ،
خصوصاً وأنه لم يقل انه ممتنع عن الدفع ، بل « لابد أن يكون
عند المندوب رغبة فى أن ينفرد بنا - دون القنصل - حسب
تعليمات وجهت اليه ؛ وقد اثبتت الحوادث بعدئذ صدف
ما أحسسته » .

واخذ الكاتب يقارن بين ما تمتع به من حرية اختيار لما يراه وما لا يراه حين كان في البلاد العربية جميعا ، وما يجده الآن في اسرائيل من شعور بالتوجيه الذى يرسم له ما يراد له فعله ، سواء صادف عنده قبولا أو لم يصادف ؛ « اننى لأشعر بأسف تجاه هؤلاء الاسرائيليين ، انهم فى الحقيقة لا يفهموننا نحن رجال الجمعية اليهودية ، ولا يفهمون العرب » - لم يكذ يستقر الزائر فى فندقه عشرين دقيقة حتى جاءه رجل من وزارة الخارجية ، ثم ما هو الا أن طفق يلقنه بما أرادوه له من دعاية : كيف أن اسرائيل « يحاصرها » العرب ، وكيف يهدد « المتسللون » طمأنينتهم وأمنهم ، وكيف أن العرب لا يريدون معهم سلاما ، بل يدبرون أخذا بالشار ؛ ولقد صارحه الكاتب - فيما يروى - بأنه اذا كان العرب « يتسللون » لأعمال جزئية محدودة ، فاسرائيل «تقاتل» قتالا على نطاق واسع ، وأنه لا يرى أن مثل هذا الفعل من جانب اسرائيل - وهو متكرر - يمكن أن يكون طريقا موصلا الى اقناع العرب بحسن الجوار ؛ وأضاف الكاتب الى محدثه الاسرائيلى بأنه لم يحضر ليسمع محاضرة عن التسال العربى ، بل حضر ليرى على الطبيعة الجانب الصهيونى من اسرائيل (يلاحظ أن كاتب هذه الرسائل يظن أن لو نزعنا اسرائيل من صلاتها بالصهيونية العالمية ، بحيث أصبحت دولة مقتصرة على حدودها وعلى سكانها ، فربما أمكن تثبيت السلام بينها وبين العرب) .

يذكر الكاتب مضايقات كثيرة لاقاها من دليله الاسرائيلى ، فاذا طلب منه أن يدبر له لقاء مع هذا الشخص أو ذاك ، راوغه ليقابل غير من يريد ؛ واذا رافقه الدليل فى أماكن سياحية ، أخذ يضيف من الملاحظات الصبيانية ما ضاق له صدر الزائر ، الذى لم يسعه الا أن يكتب : « لقد ظننت أن اليهود هنا سيتمكنون من العيش « العادى » خالين من العقد التى لاحقتهم من هتلر ومن اضطهاد السامية ؛ لكننى - بعد يوم ونصف - أشهد بأننى لم أجد ما توقعته ؛ فهم اذا حدثوك ، فاما أن يبرروا سياستهم

العدوانية تجاه العرب ، بأن « العرب يكرهونهم » ، وأما أن يبرروا لك ضرورة اعتمادهم على اليهود الأمريكيين ، ليزودوهم بالمال الذى يخلصون به اليهود من هذا البلد أو من ذلك . . انه لو اوضح غاية الوضوح أن هؤلاء الناس ليسوا هم الشعب العادى الصحى المتفتح الذى قيل لنا ان الدولة « اليهودية » كفيلة بأن تنشئه ؛ بل هم بالغو الحساسية لشتى المركبات النفسية التى تعتمل فى حياتهم، وليس أقل تلك المركبات شأننا شعورهم بالذنب تجاه اللاجئين العرب ، وادراكهم لضرورة اعتمادهم على صدقات الأمريكيين .

يذهب الزائر مع دليله الى جبل صهيون الذى يقال ان داود قد دفن فيه ؛ ويصعد الى القمة سلالم كثيرة ، حتى اذا ما بلغها لم يجد ما توقعه من عناية ونظافة ، فيسأل دليله عن سبب ذلك ، فيجيبه الدليل بأن رواده على الأغلب هم من اليهود الذين وفدوا من بغداد ، ثم يضيف اضافة يسخر منها الكاتب ، اذ يقول : « اننا نحن (الغربيين) لم نعد نقصد الى هذا المكان الا نادرا » ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله ان ما أغاظه من هذه الملاحظة وأمثالها من الدليل ، هو هذا التناقض المنطقى فى أقوال الاسرائيليين ، لأنهم كلما نقلوا يهودا من وطنهم وعدوهم بجنة اسرائيل ، فاذا ظل اليهود الوافدون من هذا البلد أو ذاك على عاداتهم القديمة ، فأين اذن الجنة التى وعدتموهم بها فى اسرائيل ؟ فيم هذا التفاخر عند الاسرائيلى الوافد من الغرب على زميله الوافد من الشرق ، ما دام الزعم الأساسى هو أن اسرائيل ستضم اليهود أخوة ، وتخلصهم من اضطهاد غير اليهود ؟ ويلاحظ الكاتب فى رسائله بأنه كلما وقع فى رحلاته على جزء نظيف قال له الدليل أن هذا من صنعهم هم - يقصد اليهود الغربيين - وكلما وقع على جزء قذر، قال له الدليل انه مستقر لجماعة من يهود الشرق ؛ مثال ذلك حين مر بأحد « الكيبوتزات » - أى أماكن الحياة الجماعية - (ولاحظ أن الكيبوتزات هى موضع الفخر عند الاسرائيليين) فهاله أن يرى ما رآه من كآبة وقذارة ، فالساحات تنتثر فى أرجائها القمامة والصفائح الفارغة وبقايا السيارات القديمة المهجورة ؛ ولما دخل

قاعة الطعام المشتركة ، وجدها من القذارة بدرجة لم يكن يتصورها قط ؛ فعندئذ سارع الدليل بقوله : ان هذا ليس هو الكيبوتز المثالى ، وسأريك غيره لترى النظافة وجمال التنسيق ؛ ومر الزائر بقرية قديمة يسكنها يهود من اليمن ، ولما لحظ الدليل على وجه الزائر دهشة من تأخر الحياة ، أسرع بتعليقه على الموقف ، بأن أهل اليمن هكذا عاشوا فى بلادهم ، وهكذا يحبون أن يعيشوا ؛ وهنا يسأل الكاتب فى خطابه : هل يسمع الانسان سوى أن يتساءل فى تعجب : فقيم اذن زعمتم أنكم ستخلصون هؤلاء الناس مما كانوا فيه من مرض وفقر ، وطلبتهم المعونة المالية لتتمكنوا من عملية الخلاص هذه ؛ ثم يضيف الكاتب من عنده أنه لا يشك فى أن الاسرائيليين حين وضعوا هؤلاء اليمنيين فى تلك القرية ، وتركوهم بغير عناية ، فانما فعلوا ذلك صدورا عن تعصب عنصري من ناحية اللون ، لأن هؤلاء اليهود الوافدين من اليمن - كما يقول الكاتب - يكادون يكونون سود البشرة ، ولم يرد الاسرائيليون « البيض » أن يمزجهم مع سائر المجتمع ؛ فماذا اذن بقى للصهيونية من دعوى تدعيها بأنها هى البلسم الشافى الذى سيقلب أرض اليهود جنة ونعيما ، بالمعنى المادى والمعنى النفسى على السواء ؟ •

انه كتاب صغير ، فيه ست وعشرون رسالة بعث بها مدير المجلس اليهودى الأمريكى الى صديقين له من رجال ذلك المجلس ، تقرأه فتجد بين سطوره نكهة لم نألفها عند الأمريكين خاصة ، فياخذك شئ من الأمل ، الى الاعتقاد بأن الانسانية لن تعدم صوت الصديق يرتفع آنا بعد آن ، فتطوى الكتاب وانت تردد لنفسك عنوانه الدال : على من يعرف الحق أن يعلنه •

هذه الأفعى كيف تسالت

هل أنسى تلك الساعة الباكرة من ذلك الصباح الصيفى الجميل ، ذات يوم من شهر يونيو سنة ١٩٣١ ، عندما نزلنا - شقيقى وأنا - فى محطة اللد بفلسطين الحبيبة ، نستبدل فيها قطارا بقطار ، قاصدين الى القدس لنراها لأول مرة ؟ هل أنسى تلك الساعة الباكرة من ذلك الصباح الصيفى الجميل ، ولم تكن الشمس قد ظهرت بعد فى الأفق ، الا طلائع من نورها سبقت لتنتشر فى الفضاء ضوءا رماديا هو أحب أضواء السماء الى نفسى ؛ وكان الهواء رطبا ينعش الوجوه بلمسته الرقيقة ؛ ولم يكن على رصيف المحطة أحد فى انتظار القطار - سسوانا - الا رجل يرتدى سروالا قصيرا يبلغ الى ما فوق ركبتيه ، وقميصا فيه جيبان على الصدر منتفخان ؛ كان معنا حقيبة وضعناها على أرض الرصيف ، ولم يكن مع الرجل شىء ؛ أخذنا نحن ندرع الرصيف بخطوة وثيدذ ، جيئة وذهابا ، وأخذ الرجل كذلك يدرعه فى اتجاه مضى لاتجاهنا ، فكنا نلتقى معه عند نقطة يختلف وضعها كل مرة ، لاختلاف السرعتين ، نحن فى ذهابنا وهو فى جيئته ؛ فننظر اليه بأعين مرتابة ، وينظر إلينا بعين تحملى فى شر وسوء ؛ حتى وقف ذات مرة عند حقيبتنا فوقفنا ، وبادرنا بتحية الصباح بالانجليزية ، اذ حسبناه من القوم ، لأن سمته من سمتهم ، فأجاب التحية فى عبوس يشيع القشعريرة فى البدن ؛ وبدأت بسؤاله : بريطانى انت ، أليس كذلك ؟ فأجاب : لا ، فسألته : وماذا تكون قوميتك إذن ؟ فأجاب : يهودى ؛ فقلت فى دهشة السداجة البريئة : اننى لم أسألك ما عقيدتك فى الدين ، بل سألتك ما قوميتك ؟ وهنا قال نعم ، يهوديتى هى قوميتى ... تبادلنا مع شقيقى نظرات

التمعجب ، وصمتنا وصمت ، وجاء القطار ، فاتخذنا منه مكاننا الى القدس .

ولم نكد نخلو الى انفسنا في القطار ، حتى تبادلنا السؤال والجواب فيما رمى اليه الرجل بقوله أن يهوديته هي قوميته ؛ ولكن هل كان في علمنا عندئذ ما يلقي لنا الضوء ؟ كان قد مضى على فراغنا من الدراسة عام ، وكان كلانا معن يتابعون ما يصدره المفكرون والأدباء ، حتى ليتمكن القول اننا كنا عندئذ خير مثال يضرب للمتعلم المثقف العليم بما يدور به الفكر في بلدنا على الأقل ، ومع ذلك فلم يكن لنا من الدراية ما يكفي أن ندرك أبعاد هذا التوحيد الذي زعمه الرجل بين قوميته ويهوديته ، ذلك لأننا لم نكن نعلم بما يكفي أن نلم بما كان يجري على أرض فلسطين ، ولست الى هذا اليوم أدري ، أكان التقصير منا ، أم كان من رجال الفكر والأدب ؟

ونزلنا بالقدس في فندق متواضع ، ولم نكد نضع حقيبتنا في الغرفة ، حتى خرجنا ، الى أين ؟ لماذا لا نجلس قليلا في هذا المقهى المقابل للفندق ، وهو يعج بالناس ؟ إن ذكرى اللحظة مازالت ماثلة في عيني ومسمعى : الضوء ساطع ، الظل عميق ، فالقواصل حادة بين الظل والنور ؛ المكان متفجر بالصوت ، فالباعة يعلنون عن بضاعتهم ، ورواد المقهى يخبطون على المناضد ، ويتصايحون ، وقوة الحياة بادية ؛ جلسنا ، ولعلنا قد أثرنا حب السؤال في بعض المشاهدين ، عمن نكون ؟ لأن مشيتنا المترددة ، ونظراتنا المتطلعة ، ووقفنا المتسائلة ، كلها تعلن أننا قد هبطنا الدار لتونا ، فما هي إلا أن قدم شاب وسيم الينا نفسه ، نسيت الآن اسمه ، لكنه كان - فيما أذكر - قريب التخرج من دراسة القانون ، وكان يشتغل بالمحاماه ، واستأذن وجلس ، فما فرح أحد بقاء أحد كما فرحنا به وفرح بنا ؛ وكان أول ما نطق به من سسؤال : ما أنباء « القضية » في مصر ؟

« قضية » ؟ ! وتبادلت مع شسقيقى نظرة تستفهم المعنى ؛

آية « قضية » تعنى يا صديقى ؟ هنا أعاد علينا الشاب ذكر « القضية » ولكن فى حرارة المتحمس هذه المرة ؛ « قضية العروبة اعنى ، قضية الوطن العربى ما أعنيه ، قضية هذه الأرض الطاهرة فلسطين التى تكاد تذهب نهب الناهبين هى بعض ما أسأل عنه . . . ما أنباء ذلك كله فى مصر ؟ » فكيف أنسى ما اعتسرانى من خجل ، وما وثب الى ذهنى فوراً - ولم أعلنه - بما يربط حديث هذا الشاب المتحمس بعبارة ذلك المتفطرس فى محطة اللد ، الذى ربط بين قوميته ويهوديته ؟

وطفق الشاب الصديق الجديد ، يحكى ويحكى ويحكى ، وأخذنا نحن ننصت لنتعلم ، ولتضطرب قلوبنا لما علمناه ؛ اذن فهنا النكبة نازلة بالعرب وبالعروبة ونحن فى عمى وفى صمم ؟ انه لم يكن قد مضى - حينئذ - الا عام واحد على ضحايا حادث البراق ؛ وما حادث البراق ؟ هو الحادث المفجع الذى كان أشعل أول ثورة دامية فى فلسطين سنة ١٩٢٨ ؛ والبراق عند المسلمين هو حائط المبكى عند اليهود ، وأراد اليهود أن يستولوا عليه بعد أن كان فى قبضة المسلمين ، فثار المسلمون ، وامتدت ثورتهم من القدس الى سائر مدن البلاد وقراها ، حتى لقد اضطرت حكومة الانتداب البريطانى الى استخدام القوة لقمع الثورة ، وصدرت أحكام بالسجن على ثمانمائة عربى ، أحكام بالاعدام على عشرين ؛ منهم ثلاثة نفذ فيهم الحكم منذ عام واحد من تلك الجلسة التى جالسناها نحن فى المقهى بالقدس ، نستمع الى زميلنا الشاب يشرح لنا الأحداث ، وهم الثلاثة الذين خلدهم الشاعر الفلسطينى ابراهيم طوقان فى قصيدته « الثلاثاء الحمرء » لأن اعدام هؤلاء الشهداء الثلاثة قد وقع يوم الثلاثاء السابع عشر من شهر يونيو سنة ١٩٣٠ ؛ ومضى الزميل الشاب يروى كيف وضع الانتداب البريطانى أمورا خطيرة فى ايدى اليهود ، مكنتهم من النكابة بالعرب ، والعبث بحقوقهم .

فبدر من أخذنا سؤال برىء : وما شأن اليهود فى هذه الأرض العربية ؟ فكان لا بد للراوية أن يروى القصة من بدايتها .

انها رواية تروى بين قصص المستعمرين ، لانها رواية عن مستعمر لم يميزه من سائر المستعمرين في القرن التاسع عشر والعشرين ، الا انه اشدهم جبنا واخسهم ندالة ؛ ففي القرن التاسع عشر شب في قلوب الأوروبيين سعار منهوم تجاه افريقيا وآسيا ، كل يريد أن يلتهم من الدبيحة قبضة ؛ تسابق البريطاني والفرنسي والألماني والإيطالي والبرتغالي ، تسابقوا الى الغنائم ، فلأسبق الظفر ، لأن الغنيمة بغير صاحب قوى يحميها .. فدبت في نفس الصهيوني عندئذ فكرة ، لماذا لا يكون بين المستعمرين مستعمرا ، وتلفت في أرض الغنائم ، ووقع بصره على فلسطين العربية ؛ إذن لتكن هذه نصيبي .

لكن سائر المستعمرين وراهم حكومات تؤويك وتؤويهم أيها الصهيوني ، ألسنت بريطانيًا مع البريطانيين أو فرنسيًا مع الفرنسيين ؟ لا ، لا ، اننى بريطاني وزيادة ، وفرنسي وزيادة ، والزيادة هي انى من آل صهيون ؛ فاذا كان سائر المستعمرين يخططون لأنفسهم أن يدخلوا هذه الأرض أو تلك ليقيموا بين أهلها مستغلين لهم ولها ، فهدفي انا الصهيوني هو استعمار من اون فريد ، لأننى سأحول الأرض المستعمرة وطنا ؛ ولما لم تكن الأرض التى اخترتها لاستعماري الفريد أرضا خلاء ، بل هى مأهولة بسكانها ، تحتم أن يلحق بالخططة الاستعمارية خطة فرعية ، هى أن أحل مكانهم ، وأسكن بيوتهم ، وليذهبوا ما شئت لهم الأقدار أن يذهبوا .

هكذا بذرت البذرة الاولى في رأس الصهيوني ، فلكى نزداد فهما للرواية بكل فصولها ، فلتفهم الصهيونية على انها حركة استعمارية نشأت مع بقية الحركات الاستعمارية الأوروبية في وقت واحد ، وان اختلفت الدوافع والأهداف ، فاذا كان المستعمرون الآخرون يريدون ثراء وتجارة وتسلطا ، فالصهيوني في استعماره يريد وطنًا يحوله فيما بعد الى دولة ، ولاحظ اننى أقول « يحوله فيما بعد » لأنه بادىء ذي بدء لم يجرؤ أن ينطق ولو مرة واحدة على الملأ بأنه يريد فلسطين العربية ليجعل منها « دولة » يهودية ، لأنه

خشى المقاومة ؛ فاكتمى في البداية بقوله انه يريد فلسطين العربية « وطننا » له ، فها هنا تقل المقاومة ، لأن الوطن الواحد قد يسعه ويسع الاكثرية العربية ، كما يكون البلد الواحد في سائر اقطار الأرض « وطننا » للأقلية والأكثرية على السواء ؛ أما اذا أعلنت أقلية ما ، في أرض ما ، بأنها تريد أن تجعل من نفسها « دولة » فعندئذ تكون المقاومة ؛ وأدرك المستعمر الصهيوني ذلك ، فلم يعلن نيته عن « الدولة » واکتمى برغبته في « وطن » .

ولماذا وردت على الصهيوني عندئذ فكرة « الوطن » هذه ؛ ألم يكن بالفعل قائما في وطن ، ألم يكن مواطنا في بلد ما ، في انجلترا أو في ألمانيا أو في فرنسا ، أو في أية داهية تبتلعه من وجه الأرض وتخفيه ؟ لا ، انه أراد أن ينفرد وحده بحركة استعمارية تميزه ، ولما كانت الموجة الاستعمارية التي عمت أوروبا في القرن التاسع عشر ، قد صحبتها موجة شقيقة لها ، هي موجة التعصب القومي ، فلم يكن بد أمام الصهيوني - حتى تكون محاكاته كاملة وتامة - أن يقرن استعمارها هو الآخر بجانب قومي ، فكيف يكون ذلك الا أن يجعل الأرض التي اختارها ليستعمرها وطننا قوميا له في الوقت نفسه ، وبهذا تتم له العناصر كلها : استعمار وقومية معا ؛ ولما كان لكل « قوم » ذوى « قومية » حدود جغرافية ، فليجعل هو حدود قوميته عنصرا وديانة ، فتكون قوميته هي يهوديته كما قال لنا اليهودي المتعجرف في محطة اللد .

الصهيونية حركة استعمارية ، فيها مقومات الحركات الاستعمارية التي أنبتتها ، ثم زادت عليها أنها تخفت في جبن ، وخبثت في ندالة ، فهي الأفعى تسلت مقنعة بعنصر ودين ، ولو كان العنصر والدين قوام الصهيونية - مجردا من الاستعمارية - لاتخذت الصورة نفسها التي تتخذها مشكلات العنصرية والاقليات الدينية وهي على وجه الأرض كثيرة .

ثم لم تترك الصهيونية صلتها بالاستعمار على هذه الصورة المجردة ، فربطتها بمستعمر معين في ظروف معينة ، هو المستعمر الذي ربط أواصر استعمارها بأرض فلسطين ، وأعني بريطانيا .

وكانت بريطانيا أول الأمر واحدة من آحاد ، كانت ذئبا من
قطيع الذئاب الأوروبية الهاجمة على فرائسها في أفريقيا وآسيا ،
لكنها كانت تختلف عن بقية الذئاب بأنها ابتلعت قارء الهند بأسرها
بين ما ابتلعته ، فإذا كان الآخرون يبحثون عن فتات هنا وهناك ،
فهي أيضا تبحث معهم ، لكن عينيها وقلبها وفؤادها موصولة
بالغنيمة الضخمة كيف تصوتها وتحميها ؛ ومن هنا كانت أهمية
كل طريق مؤدية إليها ، ومن أهمها قناة السويس ؛ وكمن يمتلك في
يده جوهرة نفيسة ، يخشى عليها السطو ، فيحيطها بغلاف من
ورائه غلاف ، ومن وراء الغلاف غلاف ، ثم يضع هذا كله في
صندوق يحويه صندوق ؛ فكذلك أرادت بريطانيا أن تصون الهند
بصيانة قناة السويس ، وأن تصون القناة بصيانة ما يحيط بها ،
ثم ما يحيط بالمحيط ؛ ومن هذه الأغذية المحيطة أرض فلسطين
العربية ، لكنها أرض - كغيرها من الأراضي العربية -
تحت حكم الأتراك ؛ فماذا تصنع يا ترى ؟ اتركها مع الأتراك ليكون
لها ذريعة تتدرع بها كلما طمع طامع أوروبي كفرنسا أو غيرها ؟
أم تنتزعها من الأتراك لتطمئن على حوزتها لها ؟ لقد أرادت لنفسها
البديل الأول في بادئ الأمر ، حتى نشبت الحرب العالمية الأولى ،
وانضمت تركيا الى أعداء بريطانيا ، فلم يكن لها مناص عندئذ من
أن تختار البديل الثاني ؛ لكنها لكي تختار هذا البديل الثاني كان
يجب أولا أن تتحرر الأرض العربية من تبعيتها للسلطان التركي ؛
ومن ثم كان تحريكها للثورة العربية على الأتراك ، لتتمهد لها
الخطوة الأولى على أيدي العرب أنفسهم ؛ فلما تم لها ما أرادت ،
همت بالخطوة الثانية ، وهي أن تكون لها هي السلطة ، لا في مصر
وحدها - أرض القناة - بل في هوامشها كذلك ؛ ومنها فلسطين .
وهامنا لمحت الأفعى فريستها على مبعدة فزحفت زحفا كان
أوله وثيدا وكان آخره افتراسا ؛ فاماذا لا تتماقد الصهيونية مع
بريطانيا كما يتحالف شيطان مع زميله الشيطان على شر يدبرانه ؟
فتعمل الصهيونية بأموالها ونفوذها على ترشيح بريطانيا في مؤتمر
الصلح أن تعين دولة منتدبة لحماية هذه القطعة من الأرض حتى

يحين الظرف المناسب لاستقلالها ، خشية أن تسارع اليها فرنسا أو غيرها ، وماذا في مقابل ذلك؟ في مقابله أن يعد بالفور سنة ١٩١٧ ، وعده المشئوم ، بأن تكون فلسطين وطننا لليهود (ولم تكن نية « الدولة » قد كشف عنها الغطاء بعد) ؛ وهكذا حبكت خيوط المؤامرة بين مستعمرين ؛ فنفذ المستعمر البريطاني ما اتفق عليه ، وأصدر اعلانه ذلك ، وبعدئذ تقدم المستعمر الصهيوني فدفع الثمن ، وهو أن يسعى في مؤتمر الصلح لتنصيب بريطانيا دولة منتدبة على فلسطين .

ولم تكد بريطانيا تتسلم زمام الأمر هناك ، حتى أطلقت يدها في افساح الطريق أمام شريك السوء ؛ فكان أول مندوب سام لها في فلسطين صهيونيا ، ليطهو الوليمة على مزاجه ؛ وفتحت الأبواب واسعة أمام المهاجرين اليهود ؛ وأعطيت الأرض التابعة للحكومة لبعض هؤلاء الوافدين يستعمرونها ؛ وأذنت لليهود أن يقيموا لأنفسهم مدارسهم الخاصة ، ومنظمتهم العسكرية الخاصة ؛ وأغمضت العين عن عصابات الارهاب ؛ وماذا عن العرب في ذلك الحين ؟ لم ينقطعوا عن احتجاجهم ، يطلبون من الدولة المنتدبة ان تطمئنهم على مصيرهم ، فترد الدولة المنتدبة بحرمان يقع على العرب بعد حرمان ؛ ومضت السنون ، فاذا بالجماعة اليهودية تزداد أضعافا مضاعفة ، في العدد ، وفي المناصب الرئيسية ، وفي النفوذ ، بمقدار ما يتضاءل العرب .

وقامت الحرب العالمية الثانية ، وانتهت وكان المارد قد نما حتى لم يعد حزن الحاضنة يكفيه ، فأعلنت الحاضنة فطام ربيبها ، فانطلق العظيم المارد يبرطع في ظل حامية أخرى أغنى وأقوى ، تمخضت عنها الحرب الثانية ، هي الولايات المتحدة الأمريكية ، فعملت على أن تعلن اسرائيل « دولة » كسائر الدول . صنع المسخ ، وقال له صانعوه : كن « دولة » ، فلم يكن ؛ لانه يعوزه كل مقومات الدول السسوية ؛ ولذلك النقص في تكوينه ، لجأ الى سياسة ذات شعب ثلاث ، لا يلجأ الى أي منها الا من

ركبته عقدة النقص فزادته مرضا على مرض ؛ أما هذه الثلاثة الأثافي فهي العنصرية أولا ، والعنف ثانيا ، وشهوة التوسع ثالثا .

أما العنصرية فهي علة كامنة في صلب الصهيونية ، لأنها هي الدعامة التي على أساسها زعمت أن لها كيانا قائما بذاته ، فإذا كانت الجماعات في مختلف جهات الأرض يربط أفرادها لغة أو حضارة أو تاريخ أو وحدة اقتصادية أو وحدة ثقافية أو غير ذلك من العوامل التي تربط الأفراد في جماعة ، فإن إسرائيل وحدها دون خلق الله جميعا هي التي لا يربط أفرادها بشيء من ذلك ، وإنما تتخذ رباطها من عنصريتها ، زاعمة أن اليهود جميعا يرتدون إلى أصل واحد ، فلا الديانة نفسها ولا اللغة عند الصهيونية بكافية للترابط ، وإنما الرابطة عندها هو انتماء الأفراد إلى أصل عرقي واحد ، وهو الشيء الذي لا تجد على وجه الأرض واحدا من علماء الأجناس يعترف بوجوده ، فالجنس النقي الخالص من الأخلاط خرافة خلقتها أوهام الطامعين تحقيقا لأطماعهم ، وحق لهم أن يلوذوا بهذا الوهم ، لأنهم لو قالوا إن رباطنا هو العقيدة الدينية ، وجدوا أن العقيدة متباينة فيما بينهم أشد التباين ؛ ولو قالوا إنها اللغة العبرية ، وجدوا أن العبرية لم يكدها يتكلم بها أحد ولا أن يكتبها أحد قبل مولد الصهيونية .

وقد تولدت نتائج عن العنصرية الصهيونية ، منها أن يتكفل ليهود تكتلا يترك فجوة بينهم وبين سواهم ، كأنهم أثر خرب أحاط به خندق ؛ ومنها أن شطح المنعزلون مع الوهم فظنوا أن انعزالهم ذاك علامة تفوق ؛ وإذا بدأت جماعة من الناس بعزل نفسها بنفسها ، تعذر عليها بعد ذلك أن تنساب في جسم الأمة التي يعيشون بين ظهرانيها ؛ ولكن هاهنا العجب أشد العجب ، فقد صنع اليهود الصهيونيون هذه العزلة بأيديهم عامدين متعمدين ، ليقولوا للناس انظروا كم تضطهدنا الشعوب الحاقدة ، لكنهم في الوقت نفسه يسرون لأنفسهم قائلين : إياكم والاندماج في سائر الناس ؛ فالعدو الأكبر للصهيونية ليس هو الاضطهاد العنصري كما يزعمون ، بل

عدوهم الأكبر هو من يقول لهم : ها نحن اولاء قد فتحنا لكم
صدورنا لنخالطوا وتختلطوا وتفنوا قينا ونفنى فيكم ؛ هذا هو
عدوهم وان حسب أنه هو لصديق ، لأن تجارتهم كلها قائمة على
أساس العزلة العنصرية . لقد حدث لكاتب هذه السطور اثناء مقامه
في أمريكا ، وبعد أن ألقى محاضرة عن موقف العرب واسرائيل ، أن
سئل : لماذا تضطهدون العنصر السامي ؟ فقال للسائل : لكننا نحن
العرب ساميون فكيف نضطهد السامية ؟ فأخذت الحاضرين دهشة
كأنما هم يسمعون هذه الحقيقة لأول مرة ، غير أنني لا اعلم كم
من هؤلاء الحاضرين قد أدرك بأن اضطهاد السامية هذا بضاعة زيفت
عليهم ؛ وانما زيفت عليهم البضاعة ليجدوا الأساس الذي تركز
عليه الصهيونية في إقامة دولة لهم هم وحدهم ، تجمع أشتاتهم ، كان
للمسيحيين دولة وللمسلمين دولة وللبوذيين أو للهندوكيين دولة ؛
وانه لما يلفت النظر في هذا السبيل ، أن اليهود حينما فتحت
لهم أبواب فلسطين يهاجرون اليها افواجا افواجا قبل أن تكون فكرة
الدولة اليهودية لأحد في حساب - مضوا في مبادهم الى نهايته ،
وصمموا على ألا يخالطوا عرب فلسطين ، وحرموا على أنفسهم أي
شيء مما ينتجه العرب ، بما في ذلك الأيدي العاملة ؛ فبدأ للغافلين
عندئذ أن انعزال اليهود في فلسطين ليس كانعزال المستعمرين في
البلاد التي استعمروها عن أهل البلاد ، فانعزال هؤلاء المستعمرين
عن الأهالي كان غطرسة وكبرياء وترفعاً ، وأما اليهود النازحون الى
فلسطين - هكذا بدأ للغافلين - فلو أرادوا غطرسة كذلك ، لاستخدموا
الأيدي العاملة من العرب ، أما وهم يتولون أعمال أنفسهم بأنفسهم
اذن فالمسألة مسألة « عنصرية يهودية » اعتزلت لا أكثر ولا أقل ؛
ولكن لم يكف يحقق اليهود أملهم في قيام دولتهم ، حتى أبدوا للعرب
الذين ظلوا بأرضهم لم يهجروها ، كل صنوف الغطرسة والكبرياء
والترفع ، أعنى أنهم اصطنعوا نحو هؤلاء العرب كل ما يصطنعه أي
مستعمر نحو « الأهالي » الوطنيين في البلد الذي يستعمره ؛ لا ، بل
كانوا أنكى من أي مستعمر آخر وأضل سبيلا ، لأن الأول يبقى على
من يستعمره ليستخدمه على أقل تقدير ، وأما الثاني فقد أراد
أن يمحو أبناء البلد المستعمر (بالميم المفتوحة) محوا ، ويستأصلهم

استئصالا من الأرض ؛ تماما كما أراد أن يصنع النازيون باليهود حلا
لاشكاليهم ، فاذا ما بقي منهم أحد على أرضه ، عومل بأشنع ماعرف
العالم من تفرقة واضطهاد .

لقد بقي في فلسطين المحتلة جماعة من أهلها لم ينزحوا عنها ،
فكيف تظنهم يعاملون هناك على أيدي اليهود ، سادته آخر الزمن ؟
إنهم أولا ينحصرون في مناطق لا يتعدونها ؛ وهم وحدهم هناك
خاضعون للأحكام العسكرية ؛ يتولى الأحكام في مناطقهم
صليباء عسكريون لا فضاء مدنيون ؛ ومن أيسر
الأمور أن يحكم على من يريدون الحكم عليه بالنفي عن البلاد ،
والبقية العربية هناك هي وحدها - دون سائر سكان البلاد -
لا ينتقل أفرادها من مكان إلى مكان إلا بتصريح ، وهي وحدها التي
لا يسمح لها بحرية الكلمة ولا بحرية الاجتماع ، ولا بإصدار الصحف
ولا بتكوين الأحزاب السياسية ؛ وهي وحدها التي يقف التعليم
لأبنائها عند حد محدود لا يعدوه ؛ وهي وحدها التي تقام أمامه
العراقيل في ميادين العمل حتى ينال منهم التعطل قبل أن ينال
من سواهم ؛ والخلاصة أن تلك البقية العربية هناك لا تتمتع بحقوق
المواطنة الكاملة .

والى هذا الحد ، ومن أجل هذه الأهداف ، يستغل اليهود
مبدأهم المصطنع بأنهم مجموعة من البشر اضطرها الناس إلى
التفوق ، فكان أن أصبحت في عزلة عن الناس ، هي عزلة اختاروها
اختيارا ليتخذوا منها منطلقا ينقضون منه في ستر الخفاء على
فرائسهم ، مالم تكن تلك الفرائس منهم على يقظة وتنبه .

التفوق اليهودي - إذن - هو أحد الأسلحة التي تستخدمها
الصهيونية تحقيقا لأغراضها ، وأما المبدأ الثاني فهو اصطناع
وسيلة الإرهاب والعنف عندما تتاح لهم أول فرصة لاصطناعها ؛
وهم إذ يستخدمون العنف لا يستخدمونه استخدام البأسل
الجرىء ، بل يستخدمونه كما يستخدمه الدليل الجبان ؛ فهم بعد
أن استغلوا موقف العرب الأعزل من السلاح ، وانقضوا عليهم

بجماعاتهم الارهابية المسلحة أيام الانتداب البريطاني ، بل تحت رعاية ذلك الانتداب، لم يترددوا حين سنحت لهم الفرصة في أواخر أيام الانتداب أن يستديروا بارهابهم نحو من كانوا بالأمس حمائهم من الانجليز أنفسهم ؛ ولما قامت دولتهم ونشب القتال بينهم وبين الدول العربية ، وتدخلت منظمة الأمم المتحدة ، لجأوا الى رصاصهم الغادر يسكتون به كل من تحدثه نفسه الشريفة من رجال الأمم المتحدة أن يميل نحو الانصاف والصدق ؛ ولما عقدت الهدنة بينهم وبين جيرانهم العرب ، أغوتهم نذالتهم حيناً بعد حين بهجمات في الظلام يعقبها هروب واختفاء ؛ ثم توجت خسيتها في تواطؤها مع شريكها على العدوان على مصر فيما يسمى بحرب السويس سنة ١٩٥٦ .

ويبقى من مبادئهم الثلاثة مبدأ التوسع على حساب الآخرين ، بتخطيط مدبر في الخفاء ؛ فكما أخذوا يدبرون سطوهم على فلسطين العربية خطوة خطوة ، حتى أصبح الوهم حقيقة في أعينهم ، مضوا في تدبيرهم للتوسع في أرض جيرانهم ؛ ومبدؤهم هنا هو كمبدأهم في أى ميدان آخر ، أى أنهم يخططون في ظلمة الليل ، وينكرون ويكذبون اذا ما كان ضوء الصباح ويظنون كذلك الى أن يظنوا أن الغدر قد تكاملت لهم أسبابه ، فعندئذ يفاجئون ويباغتون ؛ أما الى أى حد يريدون أن يتسع ملكهم على الأرض ، فjawab ذلك بحسب الظروف ، حتى لقد يلجأون الى التوراة يستخرجون منها أحياناً ما ينبغى لهم أن يمدوا ملكهم اليه ، لكن عبارة « من النيل الى الفرات » كثيراً ما ترد في غضون أحلامهم .

وما دروا أن لحظة واحدة من لحظات العزيمة العربية ، قد تقوض بنيانهم فوق رؤوسهم ان لم يكن اليوم ، ففي الغد القريب .

مطابع الشروق

بيروت ١ ص.ب. ٨٠٦٤ - هاتف: ٢١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيتا، دائري - تلحقن: BHOROK 90175 LE
القاهرة: ١٦ شارع جواد الحفي - هاتف: ٢٩٣٤٨١٤ - ٢٩٣٤٥٧٨ - برقيتا، شبكات - تلحقن: SHROK UN 83091

مكتبة د. زكاي نجيب صهود

قشور ولباب

حياة الفكر في العالم الجديد

جنة العبيط

الكوميديا الأرضية

أفكار ومواقف

موقف من الميتافيزيقا

قصة عقل

قصة نفس

شروق من الغرب

المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري

تجديد الفكر العربي

ثقافتنا في مواجهة العصر

مجتمع جديد أو الكارثة

مع الشعراء

من زاوية فلسفية

في حياتنا العقلية

في فلسفة النقد

هذا العصر وثقافته

هموم المثقفين

دار الشروق

Bibliotheca Alexandrina



0941029



\$4.80